

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Obor kulturologie

Studijní program – Obecná teorie a dějiny kultury

Mgr. Andrea Manová

Disertační práce

*Proměny kulturní identity v kontextu interkulturní komunikace
Transformations of cultural identity in the context of intercultural
communication*

Školitel: doc. PhDr. Václav Soukup, CSc.

2017

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury. Práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 6. května 2017

.....

Jméno a příjmení

Poděkování

Děkuji svému školiteli doc. PhDr. Václavovi Soukupovi za plnohodnotné konzultace, odbornou pomoc a pedagogické usměrnění, současně za cenné rady a připomínky při zpracování mé vědecké práce. Děkuji také prof. Dr. Rolandovi Meyer (Humboldt Universität zu Berlin), který mi umožnil realizaci výzkumu v mezinárodním akademickém prostředí, čímž prohloubil také mé dovednosti v oblasti interkulturní komunikace a transkulturní psychologie. Poděkování patří i Naděždě Sýkorové za překlad textu do českého jazyka a za jeho následnou jazykovou korekturu. Děkuji svým rodičům, sestrám, kmotrům a hlavně babičce, která výrazně ovlivnila moji výchovu a životní směřování.

ABSTRAKT

Předmětem disertační práce je teoretická a empirická analýza proměn kulturní identity v kontextu interkulturní komunikace. Při zpracování zvoleného tématu byly využity jak teoretické poznatky získané studiem odborných knih a dalších relevantních pramenů, tak empirická data, která autorka shromáždila v průběhu antropologického terénního výzkumu v průběhu dvouletého pobytu v Berlíně. Hlavním cílem disertační práce bylo popsat, analyzovat a interpretovat fenomén kulturní identity v kontextu migračních procesů, globalizace a evropské utečenecké krize. Zvláštní pozornost byla proto věnována situaci cizinců, kteří se ocitli v nové odlišné kultuře a prochází náročným procesem adaptace na nové prostředí. Proměny identity cizinců a jejich vztah k majoritní kultuře je zkoumán také z hlediska různých typů imigrační politiky hostitelských zemí. V ohnisku výzkumného zájmu se tak ocitly otázky efektivity asimilační, integrační a multikulturní politiky. Mezi dílčí cíle práce patří deskripce a analýza procesů utváření, reprodukce a transformace kulturní identity do podoby identity bikulturní nebo transkulturní a identifikování bariér a faktorů ovlivňujících účinnost interkulturní komunikace. Součástí disertační práce je prezentace výsledků antropologického terénního výzkumu, který autorka realizovala v letech 2014 až 2015 mezi zahraničními studenty a lektory v univerzitním prostředí Humboldt Universität zu Berlin. Prostřednictvím dotazníkového šetření, rozhovorů a zúčastněného pozorování se u svých informátorů a respondentů pokusila identifikovat specifika interkulturní komunikace, postoje Berličanů k multikulturnímu soužití a analyzovat procesy adaptace cizinců na odlišné kulturní prostředí. Cílem práce byla z tohoto hlediska snaha přispět z interdisciplinární perspektivy a prostřednictvím terénního výzkumu k hlubšímu pochopení mechanismů ovlivňujícím proměnu identity cizinců a analyzovat faktory, které ovlivňují interkulturní komunikaci a multikulturní soužití. V neposlední řadě je aspirací této práce poukázat na význam interkulturní kompetence osobnosti a multikulturní výchovy jako nástroje k pochopení „jinakosti“ a kultury „těch druhých“ ve stále více globalizovaném světě.

Klíčová slova v češtině: kultura, kulturní změna, kulturní identita, imigrační politika, interkulturní komunikace.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is a theoretical and empirical analysis of the transformations of cultural identity in the context of intercultural communication. In the course of processing the chosen topic the author used the theoretical knowledge acquired by studying professional books and other relevant sources as well as the empirical data which were gathered by the author during her anthropological field research over her two-year stay in Berlin. The main objective of the dissertation was to describe, analyse and interpret the phenomenon of cultural identity in the context of migration processes, globalization and the European refugee crisis. Special attention was, therefore, paid to the situation of foreigners who find themselves in a new different culture and are going through a difficult process of adaptation to a new environment. Transformations of the foreigners identity and their relationship to the majority culture are also being studied in terms of different types of immigration policies in host countries. In the focus of the research interest were the questions of the efficiency of assimilation, integration and multicultural policy. Among the sub-objectives of the work are included the description and analysis of the processes of formation, reproduction and transformation of cultural identity into the identity of bicultural or transcultural. Also the identification of barriers and factors influencing the effectiveness of intercultural communication are mentioned. A part of the dissertation is a presentation of the results of the anthropological field research, which the author carried out between the years 2014 and 2015 among foreign students and lecturers in the academic environment at Humboldt Universität zu Berlin. Through a questionnaire survey, interviews and a participant observation of her informants and respondents she tried to identify the specifics of intercultural communication, the attitudes of the Berliners to multicultural coexistence, and to analyse the processes of foreigners adaptation to a different cultural environment. From this point of view the aim of the work was to contribute to a deeper understanding of the mechanisms affecting the transformation of the foreigners identity and the analysis of the factors that affect intercultural communication and multicultural coexistence from the interdisciplinary perspective and through field research. Last but not least, the aspiration of this work is to highlight the importance of intercultural competence personality and multicultural education as a tool to understanding "otherness" and the culture of "the others" in the increasingly globalised world.

Key words in English: culture, cultural change, cultural identity, immigration policy, intercultural communication.

OBSAH

ÚVOD	8-11
1. PROMĚNY IDENTITY V KONTEXTU	
MIGRACE A GLOBALIZACE	12
1.1 Migrace jako adaptivní strategie lidského rodu	12-20
1.2 Globalizace a integrace světa – hranice v pohybu	20-24
1.3 Globalizace a integrace světa – svět v pohybu	24-30
1.4 Migrace versus imigrační politika	30-35
1.5 Vzestup a pád multikulturalismu	35-43
1.6 Kultura jako gnoseologický nástroj studia jinakosti a proměn	43-52
2. PŘÍCHOD „TĚCH DRUHÝCH“ V ZRCADLE	
GLOBÁLNÍ MIGRACE	53
2.1 Kořeny krize identity v kontextu evropské utečenecké krize	53-59
2.2 Cizinec v cizí zemi	59-63
2.3 Cizinci jako zdroj exogenní a endogenní kulturní změny	63-71
2.4 Právní a politické aspekty evropské migrační krize	71-83
3. PROMĚNY KULTURNÍ IDENTITY	84
3.1 Identita v síti taxonomií (typologie)	84-87
3.2 Utváření kulturní identity	87-88
3.3 Reprodukce a transformace kulturní identity	88-90
3.4 Transkulturní identita	90-95
3.5 Multikulturní děti a hraniční identita	95-97
3.6 Geny versus kultura v multikulturní situaci	97-105
4. JAZYK, MYŠLENÍ A INTERKULTURNÍ KOMUNIKACE	106
4.1 Jazyk jako znakový systém	106-110
4.2 Jazyk jako nástroj interkulturní komunikace	110-114
4.3 Bariéry a faktory interkulturní komunikace	114-119
5. ANTROPOLOGICKÝ TERÉNNÍ VÝZKUM	120

5.1 Předmět a cíle terénního výzkumu	120-123
5.2 Metody a techniky výzkumu	124
5.3 Prostředí výzkumu	125-128
5.4 Výzkumný vzorek a výzkumná témata	128-130
5.5 Metody sběru dat	130-136
5.6 Modelová prezentace vybraných rozhovorů	137-150
5.7 Kulturologická analýza vybraných rozhovorů a dotazníků	150-157
ZÁVĚR	158-162
VYBRANÁ BIBLIOGRAFIE	163-171
PŘÍLOHY	172-191

ÚVOD

Předmětem disertační práce je z kulturologické perspektivy popsat, analyzovat a interpretovat fenomén proměn kulturní identity cizinců v kontextu migračních procesů, globalizace a evropské utečenecké krize. Zvláštní pozornost byla proto věnována situaci cizinců, kteří se ocitli v nové odlišné kultuře a prochází náročným procesem adaptace na nové prostředí. Proměny identity cizinců a jejich vztah k majoritní kultuře je zkoumán také z hlediska různých typů imigrační politiky hostitelských zemí. V ohnisku výzkumného zájmu se tak ocitly otázky efektivity asimilační, integrační a multikulturní politiky hostitelských zemí. Hlavní cíl disertační práce, jímž je analýza a interpretace proměn kulturní identity v kontextu interkulturní komunikace, byl dále operacionalizován do řady dílčích cílů:

Dílčí cíle
Rešerše a analýza současného stavu zkoumané problematiky.
Vymezení a definování klíčových gnoseologických pojmů a kategorií.
Stanovení tematických okruhů teoretické části práce.
Formulace výzkumného problému a dílčích hypotéz empirické části práce.
Volba metod a technik terénního výzkumu. Konstrukce kvantitativního dotazníku a polostrukturovaných otázek kvalitativního rozhovoru.
Realizace půlročního pilotního terénního výzkumu mezi zahraničními studenty na berlínské jazykové škole. Ověřování relevance polostrukturovaných rozhovorů.
Realizace terénního výzkumu prostřednictvím dotazníkového šetření, rozhovorů, zúčastněného pozorování na Humboldt Universität zu Berlin /Philosophische Fakultät II/ Institut für Slawistik a dalších vybraných německých univerzitách. Paralelní terénní výzkum probíhající ve dvou vybraných berlínských městských čtvrtích a profesním prostředí cukrárny a nemocnice, kde jsem byla zaměstnána.

Deskripce, analýza a interpretace získaných empirických dat. Zpracování teoretických a empirických poznatků do podoby disertační práce.

Příprava a zpracování disertační práce probíhalo ve dvou základních fázích. V první, přípravné fázi, byla provedena rešerše odborné literatury a proveden půlroční pilotní výzkum na mezinárodní jazykové škole pro cizince v Berlíně, který umožnil testovat relevanci okruhů, cílů a použitých výzkumných metod. Součástí první fáze výzkumu byly konzultace s odborníky na Humboldt Universität zu Berlin, konstrukce kvantitativního dotazníku a formulace otázek a tematických okruhů kvalitativních rozhovorů. Výstupy první fáze výzkumu poté umožnily v průběhu druhé realizační výzkumné fáze provést sběr empirických dat prostřednictvím kvantitativních (dotazníkové šetření) a kvalitativních (polostrukturované rozhovory, zúčastněné pozorování, participace na činnostech zkoumané skupiny aj.) výzkumných metod a technik. Získané teoretické a empirické poznatky, kterých bylo v obou fázích výzkumu dosaženo, byly využity při zpracování finální podoby disertační práce a k publikování odborných článků na dané téma.

Postup při zpracování disertační práce:

První fáze	Druhá fáze	Výstup práce
Rešerše odborné literatury. Formulace výzkumných otázek a hypotéz.	Analýza odborné literatury a dalších relevantních pramenů v souladu s cíli práce.	Deskripce, analýza a interpretace terénních poznámek. Zpracování získaných teoretických informací a empirických dat do podoby disertační práce. Prezentace poznatků prostřednictvím vlastní publikační činnosti.
Studijní pobyt na mezinárodní jazykové škole pro cizince v Berlíně. Testování relevance okruhů a cílů výzkumu.	Sběr empirických dat v prostředí jazykové školy prostřednictvím rozhovorů, participaci na činnostech, zúčastněného pozorování a vizuální dokumentace.	
Studijní pobyt na Humboldt Universität zu Berlin (Institutu slavistiky). Konzultace tématu s odborníky. Příprava a zpracování koncepce	Sběr empirických dat v univerzitním prostředí prostřednictvím rozhovorů, zúčastněného pozorování a dotazníkového šetření.	

kvantitativního dotazníku. Formulace tematických okruhů kvalitativních rozhovorů. Obsahová analýza článků v místním tisku. Vymezení dílčích cílů.	Paralelní terénní výzkum ve dvou vybraných berlínských čtvrtích. Participace na činnostech ve dvou profesních prostředích (služby, nemocnice).	
--	---	--

Stanoveným cílům byla pořízena koncepce a struktura disertační práce, kterou tvoří pět, relativně samostatných kapitol, jež z různého úhlu pohledu analyzují dané téma. V první kapitole, která je věnována aktuální problematice proměn identity v kontextu migrace a globalizace, je zkoumaná problematika zasazena do širších souvislostí exogenní kulturní změny. Zvláštní pozornost je zde věnována otázkám imigrační politiky a důsledkům selhání politiky multikulturalismu ve vyspělých zemích západní Evropy. V závěru kapitoly je z antropologické perspektivy vymezena jedna z ústředních kategorií disertační práce – pojem kultura, který je prezentován jako gnoseologický nástroj studia jinakosti a proměn identity. Ve druhé kapitole je nastolené téma dále rozvíjeno hledáním kořenů krize identity v kontextu evropské utečenecké krize a analýzou fenoménu cizinců jako zdroje exogenní a endogenní kulturní změny. Ve třetí kapitole je ohnisko výzkumného zájmu přesunuto k ústřednímu tématu celé práce – deskripci, analýze a interpretaci proměn kulturní identity z hlediska jejího utváření, reprodukce a transformace. Zvýšená pozornost je zde věnována kategoriím transkulturní identity a hraniční identity a zamyšlení nad vztahem biologické a kulturní determinace lidského chování a prožívání. Ve čtvrté kapitole, věnované vztahu jazyka a myšlení v interkulturním kontextu, jsou analyzovány bariéry interkulturní komunikace, jejíž zvládnutí představuje klíčový faktor k porozumění jinakosti a světu těch druhých. Logické vyústění celé práce představuje závěrečná pátá kapitola, která prezentuje předmět, metody, cíle a výsledky antropologického terénního výzkumu, který výrazně ovlivnil zpracování disertační práce. Tato práce přirozeně neaspiruje na vyčerpávající a komplexní zpracování zkoumané problematiky. Je vedena spíše snahou zpracovat z interdisciplinární perspektivy antropologicky a kulturologicky relevantní téma a přispět tak alespoň dílčím způsobem k řešení aktuální problematiky potenciálního střetu odlišných civilizací a kultur.

V disertační práci je uplatněn interdisciplinární přístup založený na využití primárních i sekundárních pramenů a poznatků získaných vlastním antropologicky koncipovaným terénním výzkumem. Zdrojem informací a poznatků, které mi umožnily zpracovat disertační práci, mi byly výzkumné zprávy, odborné studie, vědecké monografie, kompendia

a empirická data získaná v průběhu výzkumného pobytu v Berlíně. Využila jsem také zahraničních kontaktů, získaných v rámci stáží a poznatky získané konzultacemi nebo osobní korespondencí s odborníky na danou problematiku. V disertační práci jsou využity výzkumné metody osobního rozhovoru a obsahové analýzy.

1. PROMĚNY IDENTITY V KONTEXTU MIGRACE A GLOBALIZACE

1.1 Migrace jako adaptivní strategie lidského rodu

Jednou z významných adaptačních strategií lidského rodu je migrace. Pohyb lidí v geografickém prostoru je spjatý se snahou jednotlivců i sociálních skupin získat nové zdroje potravin, surovin a energie, flexibilně reagovat na nepříznivé proměny ekosystému a efektivně řešit sociální konflikty. Stěhování a změna lokace v prostoru není pouze atributem rodu *Homo*, ale můžeme se s ní setkat i ve světě zvířat. Prostředky a mechanismy, které v průběhu migrace používají lidé, jsou ale kvalitativně odlišné od adaptačních strategií, jež při změně lokace v prostoru používají subhumánní živočichové. V průběhu evoluce lidského rodu se totiž zrodila kultura – nadbiologický nástroj adaptace člověka k vnějšímu prostředí vystupující v podobě artefaktů, naučených vzorců chování, institucí, symbolů a kognitivních systémů. Podle současných poznatků paleoantropologie byla „kolébkou lidstva“ subsaharská východní Afrika, kde se před 200 až 140 tisíci lety objevily první populace anatomicky moderních lidí. Následné dějiny lidstva lze popsat, pochopit a interpretovat skrze prizma neustávajících migrací, které měnily nejen tvář naší planety, ale také lidskou přirozenost. První migrace druhu *Homo sapiens* „ven z Afriky“ se odehrála před 130 tisíci lety, kdy lidé pronikli na území Blízkého východu. Tento migrační pohyb ale negativně ovlivnila nepříznivá klimatická změna, která první „migrační vlnu“ zastavila a pravděpodobně také odsoudila k zániku. Následné migrace anatomicky moderních lidí směřujících mimo africký kontinent ale již byly nezadržitelné. Před 60 tisíci lety příslušníci druhu *Homo sapiens* opětovně zahájili migraci z Afriky, úspěšně postupovali na východ podél pobřeží moří jihovýchodní Asie, aby krátce poté dosáhli území dnešní Austrálie. Migrační pohyb můžeme sledovat také směrem do Evropy, kam pronikli anatomicky moderní lidé asi před 50 tisíci lety. Zde byl jejich příchod pro místní ekosystém osudový. Oběťmi jeho kulturních technologií a efektivních adaptačních sociálních strategií ale nebyla jenom místní fauna, ale také jeho homininní bratraci – neandertálci, kteří obývali Evropu a přilehlá území Asie již před 220 tisíci lety. Příchod anatomicky moderního člověka tak nebyl jenom příběhem o migraci nového evolučně úspěšného homininního druhu, ale také o kompetici, jejímž prostřednictvím kulturně a sociálně zdatnější imigranti, kteří jsou dnes známí pod populárním označením „kromaňonci“, postupně neandertálce z evropského ekosystému vytěsnili. Migrace zůstala součástí adaptivní strategie lidského rodu i poté, co anatomicky moderní lidé osídlili s výjimkou Antarktidy všechny světové kontinenty. Nejstarší formou lidské migrace

v období pravěku bylo kolektivní stěhování skupin lovců a sběračů, na jejichž pohyb v geografickém prostoru měly vliv takové faktory, jako jsou klimatické změny, pokles potravních a surovinových zdrojů nebo konkurence jiných tlup. Cílem a motivem migračního pohybu těchto etnicky, kulturně a příbuzensky vnitřně spojených skupin, byla často snaha nalézt a zachovat původní životní podmínky. Tento typ pohybu migrantů v prostoru je proto označován jako „konzervativní migrace“ (Petersen 1970, Uherek 2005: 258). V raných fázích lidské prehistorie neměla konzervativní migrace charakter cílevědomého pohybu v prostoru. Na migrační dráhy měly vliv takové faktory, jako byla nutnost sledovat pohyb lovné zvěře nebo ekologické limity – špatně přístupné husté lesní prostory, klimatické podmínky, vysoké hory, geografický reliéf, vodní toky, přítomnost pitné vody a potravy, dostupnost surovinových zdrojů atd. Již u jednoduchých preliterárních společností vedle skupinové migrace existovala také migrace individuální, která byla spjatá například s exogamními pravidly uzavírání sňatků, jež vyžadovala přesun jednoho z manželských partnerů do komunity usídlené v jiné lokalitě. Individuální migraci podporoval také rozvoj obchodních aktivit. Z ekologického hlediska odvrácenou tvář migrace pravěkých lovců a sběračů smutně dokumentuje skutečnost, že v průběhu teritoriální expanze anatomicky moderních lidí došlo k rozsáhlé likvidaci velkých srstnatých zvířat. Podle některých vědců se jednalo o jednu z nejrozsáhlejších a nejrychlejších ekologických katastrof, která v té době živočišnou říši postihla, neboť z téměř 200 druhů živočišných rodů velkých suchozemských savců, vážících přes 50 kilogramů, jich do zemědělské revoluce přežila jen pouhá polovina (Harari 2013: 94). Kvalitativní zvrát v dějinách lidských migrací způsobila před 10 tisíci lety neolitická revoluce a přechod od lovecko-sběračského způsobu života k zemědělským společnostem. Ke vzniku a šíření zemědělství došlo nezávisle na sobě v různém časovém období v několika různých oblastech Starého i Nového světa. Následný vznik prvních starověkých států na jedné straně přispěl ke vzniku stabilních měst a trvalých zemědělských sídel, která teritoriálně omezovala pohyb svých obyvatel, na druhé straně ale podnítil individuální a skupinovou migraci spjatou s obchodními aktivitami, přesuny pracovní síly, vojenskými výboji, cestami lidí za poznáním, náboženskou vírou, rekreací nebo zábavou. Součástí migračních procesů se ve starověku staly také procesy masové akulturace, vyvolané intenzivním kontaktem vzájemně odlišných kultur. Bohužel již ve starověku měla akulturace často podobu válečného střetu dvou či více etnických skupin nebo státních útvarů, jejichž vládci usilovali o násilné podrobení „těch druhých“. Z tohoto hlediska lze mluvit o fenoménu „násilné migrace“ nebo „vnucené migrace“. Ty se od „dobrovolné migrace“ lišily tím, že vítězná strana dokázala mocensky donutit poražené k emigraci nebo je vojenskou silou přímo vytlačila z teritorií, které se staly

předmětem jejího mocenského zájmu. Součástí násilné migrace se již v době vzniku prvních státních útvarů stalo také přesídlování válečných zajatců do nového prostředí, kde poté byli často vystaveni nelítostné otrocké práci. S násilnou migrací je také spjatý vznik a vývoj antické civilizace. Slavným literárním dokladem nám může být Homérova Ilias popisující válečné střetnutí Řeků s Trójany nebo válečné výboje Alexandra Makedonského, které vedly ke vzniku helénské kultury. S násilnou migrací byl spjatý také vzestup a pád starověkého Říma. Ten poté, co upevnil svojí vládu na Apeninském poloostrově, v průběhu své další existence úspěšně vojensky expandoval a kolonizoval rozsáhlá území Evropy a Středomoří. Přesto v období vnitřní nestability západořímské říše v roce 476, vojensky podlehl migračnímu tlaku barbarských kmenů.

Již ve starověku je možné na četných příkladech prokázat, že migrační pohyb závisí na pozitivních a negativních silových faktorech. Negativní faktory lidi z území, které obývají (výchozí prostor) vypuzují („push“). Oproti tomu pozitivní faktory, které se nachází v jiném geografickém teritoriu, potenciální migranty přitahují („pull“) a lákají je k odchodu do jiných geografických oblastí, které lze označit za cílový prostor.¹ Zamyslíme-li se z této perspektivy nad pádem západořímské říše, zjistíme, že germánské kmeny se ocitly pod intenzivním vlivem jak faktorů „push“ (stěhování národů vytvářelo tlak na germánské kmeny a „vypuzovalo“ je z jejich původních území směrem k jihu), tak faktorů „pull“ (západořímská říše „přitahovala“ germánské kmeny svým bohatstvím).

S různými podobami individuální i kolektivní migrace bylo možné se setkat i ve středověku, kdy napříč Evropou putovali obchodníci, žoldnéři, diplomaté, řemeslníci, kejklíři, potulní herci, studenti, univerzitní učitelé, mniši, misionáři a další poutníci, věřící, že pohyb v prostoru jim přinese v souladu s jejich motivací k migraci široké spektrum odměn, jako jsou ekonomický zisk, vojenský úspěch, vzdělání, zábava, poznání nebo náboženské odpuštění. Negativním zdrojem a příčinou rozsáhlých migračních pohybů byly ve středověku také hladomory, šířící se epidemie, jako byl černý mor nebo válečné události. Ničivé byly zejména vojenské konfrontace dvou odlišných kultur. Ukázkou násilné migrace jsou například válečné výpravy skandinávských Vikingů, kteří na svých lodích od 8. století pronikali po vodních cestách na evropská pobřeží i do vnitrozemí, kde ničili křesťanská sídla. Tito severští nájezdníci se stali postrachem křesťanů zejména na území Irska, Anglie a Francie. Vikingové

¹ Teorii „push-pull“ formuloval v 60. letech 20. století americký sociolog Donald J. Bogue, který při studiu migračních procesů věnoval pozornost determinujícím vlivu faktorů, které lidi z území, které obývají, teritoriálně vytlačují nebo jej naopak na jiné území přitahují. Tuto teorii dále rozpracovali Cliford Jansen a Everett S. Lee, kteří upozornili na to, že vedle faktorů „push-pull“ ovlivňuje migraci řada dalších faktorů, jako je například jejich intenzita, subjektivní motivace potenciálních migrantů nebo velikost migračních překážek.

na svých lodích ale dopluli až do Kaspického a Středozemního moře. Úspěšně ničili i města, vesnice a kláštery na březích velkých řek, jako jsou Labe, Rýn, Loira nebo Seina. O pozoruhodných mořeplaveckých a navigačních schopnostech Vikingů svědčí archeologické nálezy, které prokázaly, že Vikingové dopluli až do Ameriky, kde se ocitli v kontaktu s místními domorodými obyvateli.

Středověká Evropa nebyla vystavena pouze útokům ze severu, ale také z východu. Expanzivní migrační sílu asijských válečníků Evropa pocítila ve 13. století ze strany mongolských kmenů, které vytvořily rozsáhlou tatarskou říši sahající od Tichého oceánu přes střední Asii až k Polsku. Vpád Tatarů do východní Evropy v polovině 13. století byl pustošivý pro Polsko, Slezsko, Moravu, Slovensko, Uhry a Rumunsko. Další postup do střední a západní Evropy naštěstí zastavily vnitřní rozbroje mezi mongolskou šlechtou, které vedly ke stažení tatarských vojsk zpět na východ. Vojenská síla nomádských mongolských kmenů byla tak velká, že kdyby Tataři pokračovali ve svém nájezdu do střední a západní Evropy, došlo by v této oblasti nejen ke krutovládě, lidskému utrpení, zničení místní infrastruktury a vylidnění rozsáhlých oblastí, ale také k násilné a nelítostné jazykové a kulturní asimilaci křesťanského obyvatelstva. Je pravděpodobné, že dlouhodobá kontinuita evropské kultury vyrůstající z idejí křesťanství a odkazu antické vzdělanosti, by byla násilně přerušena a následně převrstvena odlišným kulturním okruhem. Tohoto destruktivního migračního scénáře ale byla západní Evropa, na rozdíl od rozsáhlých oblastí Asie a východní Evropy, ušetřena.

Významnou kapitolou v dějinách násilných migrací byla vojenská konfrontace křesťanské a islámské kultury. V 11. století přerostly původně mírumilovné křesťanské náboženské poutě do Svaté země ve vojenské křížové výpravy. Ty v roce 1095 osobně inicioval papež, jenž vyhlásil svatou válku proti seldžutským Turkům, kteří v té době ovládali rozsáhlé oblasti Malé Asie včetně, pro křesťany posvátného města, Jeruzaléma. Na středověké scéně se tak objevili „váleční migranti“ organizovaní do rytířských řádů a křesťanských armád, usilujících o osvobození Jeruzaléma a ovládnutí Svaté země. Křížové výpravy sice umožnily v Malé Asii vytvořit několik malých středověkých křesťanských království, která ale pod náporom muslimských armád brzy zanikla. Čelit náporu Turků ale nedokázala ani kdysi mocná byzantská říše. Pád jejího hlavního města Cařihradu v roce 1453 znamenal počátek rozsáhlé válečné migrace, v jejímž průběhu Turci ovládli Srbsko, Bosnu, Hercegovinu, rumunská knížectví Valašsko a Moldavsko, území Řecka a Albánie. Porobené balkánské národy byly na další staletí mocensky ovládány, hospodářsky vykořisťovány a kulturně do značné míry asimilovány.

Nový impuls k migracím ovlivnila skutečnost, že rozsáhlá turecká říše ochromila kontakty mezi Evropou a jihovýchodní Asií, neboť přerušila tradiční obchodní cesty. Hledání nových tras, které by umožnily obnovit obchod s Asií a s „ostrovy koření“ podnítilo rozvoj námořních plaveb a zahájilo období novověkých evropských koloniálních výbojů. V jejich průběhu došlo k rozsáhlým migracím, které zahájily éru celosvětové obchodní, ekonomické a politické integrace. Na koloniálních výbojích a obchodu se zámořím, které zahájili Portugalci a Španělé, brzy poté získali významný podíl také Holanďané, Francouzi a Angličané. Střediska dálkového obchodu se postupně přemístila ze Středomořího a Baltského moře na pobřeží Atlantského oceánu. Odtud z evropských přístavů vyplouvaly lodě na jih do Afriky a dále východním směrem k břehům jihovýchodní Asie a ostrovům v Pacifiku nebo západním směrem k surovinovým zdrojům v Americe. Na zpáteční cestě obchodní lodě ve svých útrokách přivážely africkou slonovinu, asijskou bavlnu, čínský porcelán, indonéské koření, americké zlato, tabák a široké spektrum dalšího koloniálního nerostného bohatství. Evropa se v tomto období stala také významným zdrojem mezikontinentální migrace. Do konce 16. století se ze Španělska vystěhovalo do Mezoameriky a Jižní Ameriky téměř čtvrt milionu lidí (Čornej et al. 1999: 318). V 17. století Evropané postupně migrovali do dalších zámořských zemí. Francouzi osidlovali území dnešní Kanady, Britové získali kontrolu nad Indií a zakládali své osady v Severní Americe, Holanďané úspěšně pronikali na území Indonésie, Portugalci kolonizovali Brazílii a Rusové teritoriálně expandovali východním směrem na Sibiř. V letech 1600 až 1850 z Evropy do ostatních částí světa migrovalo více než 65 milionů přistěhovalců. V tomto období narůstal na významu specifický typ násilné pracovní migrace, jímž byl obchod s africkými otroky. Ti byli za nelidských podmínek přepravováni na otrokářských lodích do Mezoameriky a Jižní Ameriky, kde byli na trzích prodáváni jako pracovní síla určená k otrocké práci v dolech nebo na plantážích. Odhaduje se, že v průběhu 15. až 19. století bylo asi 15 milionů černých Afričanů dopraveno do jiných částí světa, kde byli nuceni vykonávat otrocké práce. Zákaz dovozu otroků na americký kontinent byl prosazen v roce 1818, ale otrokářství zde legálně existovalo až do roku 1865, kdy ve Spojených státech třináctý dodatek Ústavy spojených států zrušil otrokářský systém. Zamyslíme-li se nad obchodem s otroky z historické perspektivy, pak můžeme konstatovat, že se jednalo o jednu z největších nucených „pracovních migrací“ v novověkých dějinách. Specifickým typem pracovní migrace byla v tomto období také práce na dlužní smlouvu („indentured labour“), která se v řadě aspektů podobá osudu otroků. V době kolonizace Severní Ameriky si totiž mnoho chudých Evropanů nemohlo dovolit cestu do Ameriky, v níž viděli zaslíbenou zemi, která jim umožní začít nový šťastný život. Tito lidé pod vidinou lepší

budoucnosti přijali status pracovníka na dlužní smlouvu („indentured servant“). V praxi to znamenalo, že se výměnou za cestu do kolonií upsali svým budoucím zaměstnavatelům ke čtyřleté až pětileté velmi tvrdé práci. Po tuto dobu byli tito „bílé otroci“ plně ve službách svého pána, který jim recipročně zajišťoval ubytování a stravu (Bigham 1979: 32). Status svobodného člověka tito lidé získali až po splnění podmínek uzavřené smlouvy. Mnoho těchto imigrantů pocházelo z Anglie, Německa, Irska, Skotska a Walesu. Zdrojovou oblastí migrace opírající se o „dlužní smlouvu“ byla také Čína a Indie, odkud proudily najaté pracovní síly do britských kolonií v Severní Americe, Asii a Africe, ale také do francouzských, německých a holandských držav. O tom, že se nejednalo o zanedbatelný typ pracovní migrace, svědčí odhady počtu takto najatých pracovníků, které se pohybují kolem 37 milionů osob. (Potts 1988:71).

V 18. století bylo již možné v Evropě poměrně jasně diferencovat mezi různými typy migrantů. Mnoho z nich bylo hnáno touhou po zisku nebo zlepšení kvality svého života, neboť své cesty realizovali pod vlivem pozitivních faktorů přitahování („pull faktory“). Do cizích zemí je lákala vidina lepšího života, úspěšných obchodů, možnosti efektivního podnikání, získání domorodé půdy nebo kořisti z účasti na válečných výbojích. Jiné migranty k odchodu z vlasti motivovaly negativní vypuzující faktory („push faktory“). Tyto lidi „vytlačil“ z jejich domoviny například politický útlak, sociální nejistota, bída, hladomor, neúroda nebo vyčerpání místních zdrojů obživy. Specifickým, nicméně významným, motivem, který vedl k migraci Evropanů do zámořských zemí, byla od 16. století také náboženská víra, zejména snaha šířit ideje křesťanství prostřednictvím náboženských misí. Na základě rozhodnutí papeže byla misijní činnost teritoriálně vymezená. V jihovýchodní Asii ji zajišťovali Portugalci, zatímco na území dnešní Latinské Ameriky se o šíření katolické víry dělili misionáři přicházející ze Španělska a Portugalska. Křesťanští misionáři, zejména františkáni, jezuité a dominikáni v koloniích zakládali misie, jejichž cílem byla náboženská asimilace domorodců. V Jižní Americe a Mezoamerice sehrálo při šíření křesťanství významnou roli zakládání lokálních teokratických hospodářských a náboženských center známých jako „redukce“, které zásadním způsobem změnily tradiční způsob života a kulturu indiánů. V Severní Americe sehráli při šíření křesťanství významnou roli protestantští misionáři. Významnou roli z tohoto hlediska sehrála například Moravská církev (Moravian Church).

Na sklonku 18. a počátku 19. století se změnila geopolitická situace v neprospěch bývalých koloniálních mocností, jimiž v minulosti bylo Španělsko a Portugalsko. Velká Británie, která ztratila své kolonie v Severní Americe, ale i nadále pokračovala v expanzivní politice, jejímž

cílem bylo udržet a dále rozšířit své koloniální panství v Indii, Africe a jihovýchodní Asii. Rozšířit své koloniální državy se v tomto období snažila také Francie, Německo, Itálie a Nizozemsko. Zájem evropských mocností o koloniální expanzi byl v tomto období vyvolán ekonomickým růstem, který v průmyslově rozvinutých zemích postupně zvyšoval potřebu surovinových a energetických zdrojů. K zájmu o rozšíření koloniálních držav vedl také nasycený domácí trh a přebytek kapitálu, který bylo nutno dále investovat.

K transkontinentální migraci v tomto období ale přispěly také faktory endogenní sociokulturní změny vyvolané rozvojem průmyslu, zlepšováním zdravotní péče a s ní spjatým růstem evropské populace, která se již nemohla v plném rozsahu uplatnit na domácím trhu práce. Růst nezaměstnanosti, chudoba, neúroda a hladomor způsobily, že v letech 1846 až 1890 opustilo Evropu asi 17 milionů lidí. Téměř 8 milionů migrantů odešlo z Britských ostrovů v důsledku změn, které na jedné straně přinesla překotná industrializace a na straně druhé hladomor způsobený neúrodou v Irsku. Dalších 3,5 milionů emigrovalo z Německa pod vlivem chudoby. Následná vlna interkontinentální emigrace probíhala v období od roku 1891 až do roku 1920, kdy z jižní a východní Evropy odešlo kolem 27 milionů lidí.

K rozsáhlým mezinárodním migracím docházelo během let 1815 až 1930 také mezi evropskými státy. Do vyspělých průmyslových zemí směřovali za lepším životem Poláci a Ukrajinci, kteří našli své pracovní uplatnění při těžbě a zpracování rudy ve Francii, ve Slezsku, Porúří a na území centrální Anglie. Do velkých průmyslových měst v Evropě v té době proudily pracovní síly pocházející z Čech, Haliče a pruské části Polska. Stále větší množství migrantů putujících za prací se usazovalo na území Francie, Rakouska a ve Švýcarsku, zatímco irští vystěhovalci směřovali za obživou do Anglie nebo Ameriky. V jihovýchodní Evropě pod vlivem rostoucího antisemitismu došlo k migračnímu pohybu Židů. Ti pak hromadně opouštěli svou vlast a usazovali se v rostoucích evropských metropolích jako je Vídeň, Praha, Berlín nebo Varšava, kde zakládali nábožensko-etnické komunity (Münz 1995).

Z hlediska transkontinentální migrace byla od svého objevení významnou cílovou destinací Evropanů Amerika. Osudy nativní Mezoameriky a Jižní Ameriky zásadním způsobem ovlivňovali především španělští kolonizátoři, kteří politicky, ekonomicky, technologicky a ideově zásadním způsobem proměnili svět předkolumbovských indiánských kultur. Vyspělé indiánské říše Aztéků a Inků byly Španěly vojensky zničeny, indiáni byli porobeni a donuceni k přijetí křesťanství. Do Severní Ameriky pronikali kolonizátoři z Francie, Anglie a Ruska. Ústřední roli při kolonizaci Ameriky ale sehrálo třináct anglických kolonií, které postupně vznikaly od 16. století. Do těchto kolonií imigrovali ožebračení angličtí a irští rolníci, zchudlí

šlechtici a pronásledovaní puritáni i katolíci. Přistěhovalci byli většinou zemědělci a řemeslníci, kteří založili svůj způsob života na farmaření a obchodu s kožešinami. V jižních oblastech docházelo k zakládání rozsáhlých bavlníkových, tabákových a rýžových plantáží. Nedostatek pracovních sil nezbytných pro jejich obdělávání stimuloval jednu z největších vln nedobrovolné pracovní migrace, již byl obchod s africkými otroky. Úspěšný boj anglických kolonií za svobodu a vznik Spojených států amerických v roce 1776 zahájil dlouhé období migračního pohybu a posouvání hranic nové země směrem na západ. Domorodé indiánské kmeny nebyly schopny této expanzi čelit vojensky ani technologicky a v průběhu druhé poloviny 19. století byly zcela „pacifikovány“.

V průběhu přílivu nových imigrantů do Spojených států amerických z Evropy a dobývání rozsáhlých teritorií „divokého západu“ se začaly formovat základy americké kolektivně sdílené kulturní identity (Alba 1990, Contreras 1998). Přistěhovalce, přicházející do Spojených států, v té době spojovala skutečnost, že se převážně jednalo o bílé, anglicky mluvící protestanty. Kořeny této kulturní konstrukce lze vidět v dlouhodobé kontinuitě sahající k historickému odkazu původních anglických osad a kolonií a faktu, že kolem roku 1870 pocházelo 82 procent imigrantů ze západní Evropy a Německa. Demografickou strukturu Spojených států ale razantně změnila tzv. „nová imigrace“. V letech 1880 až 1930 do Spojených států imigrovalo asi 28 milionů přistěhovalců, z nichž téměř polovina pocházela ze střední, východní a jižní Evropy (Grillo 1998: 141–144). Ve 20. a 30. letech 20. století ale již také byly vydány zásadní protiimigrační restriktivní zákony a zavedena politika kvót limitujících počet přijímaných imigrantů určitého etnika, což vedlo k výraznému omezení v přijímání přistěhovalců ve Spojených státech. Ke snížení počtu imigrantů přispěla také velká hospodářská krize ve 30. letech 20. století. V důsledku toho tak mezi lety 1930 až 1970 přišlo do Spojených států méně přistěhovalců než v letech 1900 až 1910 (Budil 2005: 99). Ke změně imigrační politiky došlo v roce 1965, kdy došlo k odstranění protiimigračních restrikcí a eliminaci politiky kvót. Tato opatření vyvolala novou rozsáhlou imigrační vlnu spjatou s příchodem přistěhovalců z Latinské Ameriky, jižní a jihovýchodní Asie, Oceánie a východní Evropy, kteří opět zásadním způsobem změnili demografickou strukturu i kulturní podobu Spojených států. Zásadní podíl na příchodu 1,3 milionu legálních i ilegálních imigrantů mají přistěhovalci hispánského původu. V polovině 60. let byla navíc zahájena rozsáhlá „interní migrace“ černých Američanů, kteří se masově stěhovali z jižních oblastí země do průmyslových aglomerací severu Spojených států.² Etnická a rasová proměna Spojených států

² Pojem „interní migrace“ používáme k označení migračních procesů probíhajících uvnitř státu. V této souvislosti se někdy také setkáváme s pojmy „regionální migrace“ nebo „lokální migrace“.

dala v tomto období podnět ke zformování konceptu známého jako „WASP“ („White Anglo-Saxon Protestant“). Tento pojem, jímž jsou označováni příslušníci bílé protestantské anglosaské populace, začal být ve stále větší míře používán také jako označení skupiny, jejíž vůdčí postavení ve společnosti začíná být v multikulturním prostředí stále více ohroženo. V průběhu 60. a 70. let, se součástí etnické a rasové radikalizace americké společnosti stává idea multikulturalismu, který již ale není vnímán jako tolerance ke kulturní rozmanitosti a respektování kulturní plurality, ale jako ideový program, jehož součástí je nárůst participace etnických menšin na politické moci. Podle Nathana Glazera může vzestup multikulturalismu souviset s neúspěchem americké společnosti integrovat afroamerickou populaci ve stejné míře jako ostatní etnické skupiny (Glazer 1997: 147).

Ve druhé polovině 20. století se migrační procesy staly součástí proměn světa, které vyvolala stále více narůstající ekonomická integrace a globalizace. Celosvětová globalizace podnítila zejména nové vlny pracovní migrace a učinila z pohybu zboží, služeb, informací a lidí symptom moderní a postmoderní doby.

1.2 Globalizace a integrace světa – hranice v pohybu

Zrození globálního světového systému je záležitostí nedávné doby, v níž se zrodily takové formy „lidského sdružování“, které působí na celé planetě (Worlsey 1984). Fenomén globalizace ale není zdaleka novým jevem. Jeho kořeny sahají hluboko do lidské historie, neboť v různých etapách dějin lidské kultury se můžeme setkat s integračními a unifikujícími procesy, které měly charakter ekonomické, politické a kulturní globalizace. Součástí teritoriálních expanzí vyspělých civilizací, jakými byly starověká Čína, Indie, Egypt nebo antické Řecko a Řím, byly akulturační procesy, jejichž výsledkem byl růst sociálních vazeb mezi odlišnými kulturami a globální propojení původně odlišných etnik a národů.³ Například již v období rozkvětu antické kultury se setkáváme s helénskou ideou kosmopolitismu nebo se snahou institucionálně mocensky integrovat porobené země na principu římské politické strategie „rozděl a panuj“. Kvalitativně novou dimenzi globálním integračním procesům ale vtiskla až novověká snaha evropských mocností kolonizovat rozsáhlá území Afriky, Ameriky, Asie, Austrálie a Oceánie. Slovo globalizace lze oprávněně také použít v kontextu válečných střetů, které zasáhly svět v průběhu první a druhé světové války. Vznik globálního světového systému, v němž jsou téměř všichni aktéři propojeni mocenskými, ekonomickými, sociálními

³ Pojmem akulturace označujeme typ exogenní kulturní změny, k níž dochází v průběhu kontaktu nebo střetu dvou či více odlišných kultur.

a kulturními vztahy, jež překračují hranice jednotlivých zemí, je ale až záležitostí moderního a postmoderního světa. Jak výstižně podotkl britský sociolog Anthony Giddens: „O tom, že globální řád je něco, co tu ještě nebylo, nemůže být pochyb. Většina vědců z oboru se domnívá, že definice 'mezinárodních vztahů' včetně samotného označení, je dnes poněkud zastaralá“ (Giddens 2004: 124).

Významným atributem fenoménu globalizace se na sklonku 20. a počátku 21. století stala stále rostoucí závislost lidí, kteří již nežijí odděleni od ostatních světových společenství a jsou fatálně závislí na zboží, informacích a službách, které jsou produkovány v zahraničí. Charakteristickým rysem globalizující se ekonomiky, která představuje ohnisko probíhajících globálních integračních procesů, je sepětí vědy, technologie a lidské schopnosti pracovat se symboly. Zásadního významu nabývá zejména „práce s informacemi“, neboť významným způsobem přispívá ke zvyšování hrubého domácího produktu a současně ovlivňuje objem pracovní síly. Neméně důležité jsou změny, k nimž dochází v organizaci výroby a charakteru hospodářských aktivit, které inklinují k vytváření sítí, jež propojují jednotlivé výrobní jednotky do vyšších systémových celků. Globalizace navíc stírá hranice, které dříve oddělovaly různé typy ekonomických, finančních, obchodních a informačních aktivit (Giddens 2004: 70–71). Fenomén současné světové globalizace výstižně vymezil Anthony Giddens: „Pojmu globalizace nejlépe porozumíme, budeme-li ho chápat jako vyjádření fundamentálních aspektů časoprostorového rozpojení. Globalizace se týká průsečíku přítomnosti a nepřítomnosti, proplétání sociálních událostí a sociálních vztahů v určitém 'odstupu' od místních kontextů“ (Giddens 1991: 21). Giddensův důraz na analýzu procesů globalizace prostřednictvím konceptuálního rámce „časoprostorového rozpojování“ umožňuje postihnout integrační procesy prostřednictvím analýzy komplexních vztahů „mezi lokálními (místními) zapojeními (okolnosti spolupřítomnosti) a interakcí na dálku (spojení přítomného a nepřítomného)“ (Giddens 1998: 62). Slovy Giddense: „Globalizace může být tudíž definována jako zintenzivnění celosvětových sociálních vztahů, které spojují vzdálené lokality takovým způsobem, že místní události jsou formovány událostmi dějícími se mnoho mil daleko a naopak“ (Ibid. 62). Z této perspektivy lze globalizaci vymezit jako proces celosvětové ekonomické, politické, sociální a kulturní integrace, který se projevuje narůstající závislostí a propojením různých národů, států a etnických skupin celého světa (Soukup 2011: 691).

Součástí současných integračních procesů jsou ale i procesy dezintegrace a individualizace, v níž se idea „společného zájmu“ stává stále více „mlhavější“ a „neuchopitelnější“ (Bauman 2004: 34). Jedním z důsledků celosvětových globalizačních procesů je totiž vznik „tekuté“

společnosti a „uvolnění svazků mezi kapitálem a prací“ (Ibid. 35). Ve světě ovládaném ekonomickými zájmy nadnárodních společností přestává fungovat jistota trvalého a dlouhodobého pracovního poměru. „Pracovní místo se vnímá jako tábořiště, které člověk navštíví jen na pár nocí a které může v kterémkoliv okamžiku opustit, nejsou-li poskytovány nabídnuté služby nebo se ukazují jako nedostatečné.“ (Ibid. 35). Zamyslíme-li se nad fenoménem globalizace z této perspektivy, pak pochopíme, proč se symptomem současné doby stala sociální nejistota a fenomén pracovního nomádství. Nadnárodní společnosti bez větších problémů přesouvají své výrobní jednotky přes hranice států, aby flexibilně profitovaly z levné pracovní síly, lokálních surovinových a energetických zdrojů nebo podnikání příznivé místní legislativy. Globální pohyb informací, zboží, služeb a s nimi spjatých pracovních sil je v celosvětovém měřítku nezadržitelný a stále méně kontrolovatelný. Jednotlivé státy nebo státní seskupení vystupující v podobě unií, globalizačním procesům pouze pasivně přihlížejí, neboť nedisponují efektivními institucionálními prostředky, které by dokázaly nadnárodní společnosti dostat pod svojí kontrolu. Stále narůstající „kulturní mezeru“ posiluje a rozšiřuje expanze moderních technologií.⁴ Nadnárodní ekonomické a obchodní společnosti velice rychle inovují a bohužel mnohé z nich často ani netuší, co a kde budou vyrábět a prodávat za rok nebo jaké profese a pracovní místa budou ke své produkci potřebovat za pět let. Tyto globální trendy navíc naznačují, že lidé ztrácejí stále více kontrolu nad vývojem kulturních systémů. Americký kulturní antropolog Leslie White v této souvislosti formuloval velmi pesimistickou teorii kulturního fatalismu, podle níž kulturní systémy představují autonomní vrstvu reality – jev „sui genesis“, který se vyvíjí podle svých vlastních zákonů. O produkci mnoha výrobků tak nerozhoduje jejich potřeba, ale skutečnost, že autonomní vývoj vědy a technologických postupů umožňuje jejich uvedení na trh. Podle Whita například vznik nadzvukových letadel nebyl dán potřebou lidí létat nadzvukovou rychlostí, nýbrž skuteností, že vědecký pokrok dospěl do fáze, že bylo možné nadzvukové motory vyrobit. White byl v době, kdy se primárně věnoval výzkumu preliterárních jednoduchých společností, dlouhá léta přesvědčen o tom, že kultura primárně plní adaptační funkci a umožňuje člověku uspokojovat jeho potřeby. Poté co ale začal studovat vývojové proměny moderní společnosti, svojí utilitární teorii kultury opustil a nahradil jí teorií kulturního fatalismu a poněkud depresivním konstatováním, že přestože je člověk tvůrcem

⁴ Pojmem kulturní mezera označujeme skutečnost, že různé složky kulturních systémů se adaptují na procesy sociokulturní změny odlišnou rychlostí. Vysoce adaptivní materiálně-technologické subsystemy se tak vyvíjejí rychleji, nežli méně adaptivní nemateriální subsystemy. To v podmínkách globalizace vede například k tomu, že se legislativní a institucionální opatření opoždějí a nedokážou dostatečně flexibilně reagovat na maladaptivní situace, které vyvolávají moderní vysoce adaptivní technologie.

kultury, v podmínkách kapitalismu již vývoj kultury neřídí (White 1975). Teorii kulturního fatalismu je samozřejmě možné odmítnout jako příliš spekulativní a pesimistickou. To ovšem nic nezmění na faktu, že globalizace vyvolala řadu globálních problémů, které bezprostředně lidstvo ohrožují. Nekontrolovatelné devastování neobnovitelných přírodních zdrojů v globálních podmínkách vyvolalo celosvětovou ekologickou krizi. Nadnárodní společnosti v rozvojových zemích při těžbě surovin a energie programově využívají „kulturní mezery“ v místní legislativě a poté co rychle a efektivně vytěží žádoucí surovinové a energetické zdroje, rychle přesunou (často bez větších sankcí) své aktivity do dalších zemí. Globálního charakteru nabyly také hospodářské problémy, jako jsou například mezinárodní hospodářská spolupráce versus konkurence nebo rozložení bohatství a chudoby mezi zeměmi a uvnitř zemí. Řada globálních problémů byla způsobena také rozvojem techniky. V minulosti, když byla objevena nějaká nová efektivní technologie, nic obvykle nestálo v cestě jejímu využití. V současné době ale existují technologie, jejichž hromadné využití v sobě nese značná rizika, a proto je nezbytné celosvětově kontrolovat, jak mohou být bezpečně využívány a kdo na to má dohlížet. Konkrétně se jedná o využití jaderné energie, která může být zneužita pro vojenské účely nebo o objevy v oblasti aplikované genetické manipulace (Hofstede – Hofstede 2007: 278). Bohužel v globálním světě, jež je primárně stále více ovládán principy tržního mechanismu, často vítězí zisk nad legislativou, ekonomická flexibilita nad politickou morálkou a rozsáhlý migrační pohyb nad teritoriální stabilitou. Jak ve své sociologické reflexi současné společnosti výstižně konstatoval Zygmunt Bauman: „stupeň pohyblivosti, schopnost účinného jednání bez ohledu na vzdálenost a volnost pohybu, skýtaná absencí či snadnou odvolatelností lokalizovaných závazků, to jsou dnes hlavní stratifikační faktory jak v globálním, tak v lokálním měřítku“ (Bauman 2004: 50–51). Možná právě proto se jedním z klíčových pojmů analýzy globální společnosti stala kategorie migrace neboli pohyb a stěhování lidí v geografickém prostoru.

Fenomén globalizace z perspektivy pohybu v sobě skrývá jeden zásadní rozpor, na nějž upozornil francouzský antropolog Marc Augé: V tomto světě „se každodenně zvětšuje rozdíl mezi reprezentacemi globality bez hranic, která by měla umožnit cirkulaci zboží, lidí, představ a informací bez jakýchkoliv omezení, a reality rozdělené a fragmentované planety, kde sama tato rozdělení, která se nachází v centru celého systému, jsou popírána ideologií“ (Augé 2009: 14). Jádrem výše uvedeného paradoxu je skutečnost, že na jedné straně je globální pohyb lidí, zboží a informací považován za normální a každodenní atribut globalizovaného světa, na straně druhé vedou stupňující se obavy z této situace ke vzniku nových kontrolních mechanismů, které mají podobu mezinárodních bariér (Foucher 2007).

Tak došlo k tomu, že stále více žijeme ve světě, v němž „existuje reprezentace reality bez hranic a zároveň hranice, které se jen těžko překonávají a navíc rozrůstají v podobě mezinárodních hranic, zdí, zátarasů a jiných bariér“ (Sitek 2016: 48). Oficiálně deklarované pravdy a reprezentace globálního světa jako reality „bez hranic“ tak neodpovídá konkrétním migračním politikám a s nimi spjatým praktikám, které z obav před příchodem „problematicky“ vnímaných imigrantů limitují jejich pohyb. Tak dochází k tomu, že v době zániku tradičních hranic vyrůstají nové bariéry a zátarasy, které mají legislativní, symbolickou nebo fyzickou podobu. Budování nových hranic ale není zaměřeno proti výrobě a pohybu materiálních a nemateriálních statků, ale proti lidem, kteří je vytvářejí. Jak v této souvislosti podotknul francouzský antropolog, sociolog a lékař Didier Fassin: „Paradoxem současného světa je, že globalizace vede ke snadnější cirkulaci zboží a služeb uvnitř medializované ekonomiky a zároveň implikuje rostoucí nátlak na mobilitu mužů a žen po celém světě“ (Fassin 2016: 48). Tato skutečnost ale nic nemění na faktu, že žijeme v globalizovaném světě, jehož osud ovlivňuje stále narůstající migrace.

1.3. Globalizace a migrace – svět v pohybu

Pojem migrace zahrnuje dva typy pohybu. První typ pohybu, označující migraci lidí směřující „ven“ z jimi původně obývaného teritoria (etnického území nebo státu), je specifikován termínem emigrace. Druhý typ migrace zohledňuje perspektivu společnosti, která migranty přijímá na svém území. Jedná se o pohyb směrem „dovnitř“ neboli o příchod lidí do jiného státu, na jehož základě migranti získávají označení imigrantů. V této souvislosti je ale nutné si uvědomit, že ne všichni lidé, kteří migrují, se ve svém důsledku musí stát emigranty nebo imigranty. Přemísťování lidí v prostoru totiž nemusí vést k trvalé změně místa pobytu. V současném světě totiž často lidé migrují oběma směry (například v případě studijních stáží nebo turistického ruchu), aniž by aspirovali na získání trvalého statusu emigranta nebo imigranta. Jak výstižně konstatoval Pavel Sitek: „Problém tkví v tom, že lidé, kteří migrují, jsou migranti, ale ne nutně imigranti či emigranti. Termín migrace totiž obsahuje kromě dvojsměrného pohybu i myšlenku přemísťování bez nutnosti zůstat na určitém místě déle než tři měsíce (např. krátkodobé turistické pobyty). Nebo naopak pobyt může trvat déle než tři měsíce, a stejně o imigraci nejde (např. pracovní/studijní stáže)“ (Sitek 2016: 22).

Problémy, které se při vymezení a užívání pojmů imigrace a emigrace vyskytly, vedla některé vědce, kteří se migrací zabývají, k návrhu rozšířit stávající terminologický aparát o termín pohyb. Využití pojmu pohyb při studiu migrace totiž nelimituje sémantický rozsah tohoto

pojmu pouze na procesy a situace označované jako imigrace a emigrace, ale odkazuje také k přemísťování jedinců, které nelze jednoznačně označit ani za imigranty ani za emigranty (Ibid. 23). Prostřednictvím pojmu pohyb je navíc možné popsat a interpretovat nejen přesun v prostoru, ale také procesy začlenění, které úzce souvisí s integrací jednotlivce do nového prostředí. Podle Sitka „pohyb začlenění je aktivován ve chvíli zastavení“ (Ibid. 23). Jedná se o resocializační procesy, které aktér prožívá v průběhu své adaptace na nové kulturní prostředí, při nichž pohyb ovlivňuje vnější i vnitřní podobu své původní identity. Využití pojmu pohyb v kontextu začlenění akcentuje skutečnost, že se jedná o dynamický a dlouhodobý proces, na kterém se aktivně podílejí jak přistěhovalci, tak legislativa a instituce hostitelské země. Význam slova pohyb jako gnoseologického nástroje využitého při studiu migrace výstižně charakterizoval Pavel Sitek: „Pohyb, ať již je jeho povaha jakákoliv, je nedílnou součástí lidské přirozenosti. Samotné slovo pohyb má v sobě dynamiku, neboť explicitně obsahuje změnu, která je taktéž součástí lidství. A právě lidská vlastnost pohybu, konkrétně tělesného přesunu z místa na místo se vždy odehrává v určitém prostoru“ (Ibid. 45).

Hranice ale nekončí ani chvílí, kdy lidé v pohybu úspěšně překročí vnější hranice potenciálně hostitelské země s cílem trvale se zde usadit. Nad skutečností, že se pohybuje globalizovaným světem, totiž převládne lokální logika, která vztah přistěhovalců a domorodců dichotomizuje do vztahu „my“ a „oni“. „Jinakost“ migrujícího jedince z něj v konkrétním kulturním kontextu činí „toho druhého“, který není vnímán jako součást kolektivního „my“. Imigrant se tak často ocitá v sevření „vnitřních hranic“, které mají tendenci jej oddělovat od příslušníků majoritní kultury. Podstata těchto hranic není často geografická, ale má symbolickou, kulturně konstruovanou podobu. Zdrojem utváření vnitřních hranic není pouze etnocentrismus domorodců a stigmatizovaná odlišnost kulturních vzorců imigrantů, ale také ideologická, mediální a politická „instrumentalizace jinakosti“, která fenomén „těch druhých“ využívá ke kumulaci politického kapitálu. Tyto postoje, programově problematizující jinakost, mohou ve svých důsledcích vést k růstu xenofobie nebo dokonce rasismu. Navzdory těmto odstředivým tendencím je ale nárůst migračních procesů nezadržitelný. Migrace se ve svých nejrůznějších podobách stala symptomem globálního světa a bude ve třetím tisíciletí jednoznačně utvářet tvář naší planety.

Zvýšený migrační pohyb lidí v době moderny a postmoderny vedl některé sociology k označení globální společnosti jako společnosti, která vykazuje rysy nomádské společnosti (Deleuze – Guattari 1986, Castells 1998, Maffesoli 2003, Petrusek 2006). Původní význam slova „nomádský“ se vztahuje k tradičním kočovným společnostem, jejichž příslušníci migrovali společně se svými stády dobytka po různých teritoriích v závislosti na proměnách

daného ekosystému. Obvykle se jednalo se o vysoce organizovanou a strategicky sofistikovanou formu pohybu lidí v krajině, která byla v přímém protikladu k usedlému způsobu života populací trvale žijících na vymezeném prostoru. Fenomén nomádství, jehož konstitutivním znakem je volný pohyb, v sobě ale již v minulosti skrýval také „silový aspekt“. Tradiční kočovníci totiž byli schopni nejen putovat světem, ale také destruktivně rozvracet mocné říše. Příkladem může být vpád mongolských kočovníků do Číny, vyvrácení západořímské říše migrujícími germánskými kmeny nebo tatarské nájezdy směřující z Asie až do centra Evropy. Také moderní nomádi, pohybující se již bez stád dobytka a tlaku místních ekosystémů, vykazují znaky typické pro tradiční kočovné společnosti – volný pohyb, adaptivní flexibilitu, kmenovou psychologii a snahu vymknout se teritoriálnímu dohledu a sociální kontrole. Michel Maffesoli vysvětluje vznik novodobého nomádství jako reakci na důsledky modernity, která sice člověka osvobodila z poddanských pout feudalismu, ale současně jej podrobila kolektivnímu dozoru a sociální „domestikaci“. Proto se v době postmoderny na dějinné scéně objevil revoltující, riskující a dobrodružný novodobý nomád, který povýšil volný pohyb v prostoru na princip svobodné, intelektuální a autentické existence (Maffesoli 2003). Ve svých úvahách na téma informační společnosti výstižně popsal „moderního nomáda“ Mauel Castells, který jej označil za bytost, jež nectí staré hodnoty, přechází od „projektu k projektu“ a spoléhá na vlastní „síťové kontakty“. Moderní „intelektuální nomádi“ již proto nespolehají na stabilitu, korporativní byrokracii nebo sociální jistoty, ale věří v možnost seberealizace, osobnostní autonomie a dosahování „vyšších cílů“ (Castells 1998). Dynamiku a principy úspěchu života v globální společnosti shrnul Zygmunt Bauman: „Vstupenkou mezi novou globální elitou je ‚odvaha pobývat v nepořádku‘, schopnost ‚vzkvétat uprostřed zmatku‘; členskou kartou je schopnost pohybovat se v síti možností spíše než ochrnout v jednom konkrétním zaměstnání; a navštívenkou je ‚ochota ničit, co člověk vytvořil‘, ‚nechat to být, obětovat‘ (Bauman 2004: 51).

Fenomén stále intenzivnějšího nomádství lze v západní společnosti sledovat od středověkého poutnictví, kdy se zbožní lidé vydávali na spirituální pouť, jejíž cílem bylo setkání s posvátnými místy, až k novodobé pracovní migraci nebo současnému pohybu mnoha milionů lidí směřujícímu ve svém volném čase za prožitky, které nabízí cestovní ruch. Rozdíl mezi středověkým poutnictvím a moderním turismem výstižně shrnul arcibiskup z Canterbury Robert Runcie: „ve středověku byli lidé turisty kvůli náboženství, zatímco dnes jsou turisty proto, že turismus se stal jejich náboženstvím.“ (Petrusek 2006: 384). Masový turista je na jedné straně „plátcem“ za prožitky a dojmy, které získává na základě svého setkání s pro něj exotickým světem „těch druhých“. Na straně druhé je ale nezbytné fenoménu masového

turismu přiznat, že je výrazem postmoderní sázky na pluralitu a alternativu světů a vyjádřením svobodné volby lidí toužících prostřednictvím globálního pohybu poznávat více či méně autentickou lokální odlišnost.

Obecně je možné konstatovat, že pojem globalizace vyvolává celou řadu představ a asociací, které přímo souvisí s pohybem. Jedná se o procesy migrace a difuze, pohyb kapitálu a pracovních sil, dynamiku volného obchodu, tržní flexibilitu i procesy řízení a regulace, které probíhají ve stále širším světovém měřítku. Globalizace vytváří nový typ světového systému, jehož vývoj, strukturu a fungování je možné pochopit pouze v širších historických a sociokulturních souvislostech. Globalizaci lze zkoumat na mnoha úrovních, neboť se promítá do ekonomické, technologické, politické, sociální i institucionální sféry. Otevřený globální prostor umožnil na světové úrovni fungovat mnoha různým institucím, nadvládním společnostem či nevládním organizacím jako jsou Světová banka, Mezinárodní měnový fond, Světová obchodní organizace, Greenpeace atd. Součástí globálních procesů se stal migrační pohyb širokého spektra jednotlivců, které zahrnuje obchodníky, pracovní síly, přistěhovalce, poutníky, turisty, vojáky, nadnárodní manažery, umělce nebo studenty. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že globální pohyb a růst vzájemné propojenosti světa na různých úrovních nemusí souviset pouze s migrací lidí. Význačnou součástí globalizace je také difuze materiálních a symbolických kulturních prvků a komplexů. Jedná se o nadnárodní šíření různých druhů zboží vystupujících v podobě potravin, artefaktů, materiálních a informačních technologií, mediálních obsahů, symbolů, umění, literatury, ideologií nebo náboženských idejí.

Globalizace přispívá nejen k ekonomické integraci a unifikaci světa, ale vede také ke vzniku interkulturních fúzí a synkrezí, které zahrnují řadu původně cizích kulturních prvků. Tento trend je evidentní například ve světové populární hudbě nebo celosvětově sdílených módních stylech. Ke globálnímu sdílení konzumní kultury, způsobu života, módy, hudby a symbolických forem přispívají jak nadnárodní supermarkety, obchodní centra a domy mód, tak tradiční sdělovací prostředky (tisk, rozhlas, film, televize), nová média a informační technologie, jež jsou spjaté s rozvojem výpočetní techniky a internetu. Globalizace tak směřuje ke stále větší ekonomické, technologické, politické, sociální, mediální i ideové propojenosti současného světa. Výsledkem je postupné mizení hranic ve dříve relativně autonomních sférách vědy, techniky, výroby, informačních a komunikačních technologiích, masmédiích, kulturních odlišnostech, ekologii i vzdělávání (Beck 2007: 33).

V průběhu globalizace dochází také ke stírání kulturních, etnických a národních hranic. Ještě před sto lety byla pro vztahy mezi jednotlivými státy charakteristická velká míra

autochtonnosti a u širokých vrstev populace panovala velká nevědomost o vnějším světě. V dnešním světě, který je mediálně, komunikačně, ekonomicky, obchodně a diplomaticky stále více propojen, má již většina lidí o vnějším světě, ležícím za hranicemi jejich země, poměrně jasnou představu. Díky různým formám globálního pohybu lidí a informační explozi se svět kulturně unifikuje a stává uniformní, což je evidentní zejména v módě, způsobu života, zábavě i sportu. Vědomí kulturní provázanosti je posilováno masmédií, masovou turistikou, multikulturálními kontakty, nadnárodními ekonomickými projekty a obchodními transakcemi. Globalizace tak přispěla ke zformování „internacionální společnosti“, pro kterou je charakteristická „internacionální ideologie“. Internacionální společnost je společenstvím bez jasných hranic a sférou střetávání různých idejí. V rámci internacionální společnosti se mění forma aliancí a loajalita se přesouvá z národního celku na vyšší celek. Současně se vytváří odlišný obraz nepřítele, který není založen na nacionalistických předsudcích. Hybnou silou a ohniskem internacionální společnosti jsou ekonomické vztahy, které stimulují dynamický rozvoj techniky a vědy (Luard 1990, Petrusek 2006: 124). Navzdory četným podobnostem ale není možné pojem internacionální společnost ztotožňovat s pojmem globální společnost. Jedná se o gnoseologické kategorie, které při studiu de facto téhož sociálního útvaru preferují odlišné aspekty zkoumaného problému a umožňují tak zaujmout odlišný, i když komplementární úhel pohledu na současné globální procesy.

Fenomén globalizace aktivně ovlivňuje celý svět zejména tím, že vytváří celosvětově propojené ekonomické aktivity, v nichž hrají zásadní roli takové faktory, jako jsou kapitál, peníze, pracovní síly, obchod, zboží a služby. Politici ekonomové, ekonomičtí analytici a manažeři dospěli k závěru, že v průběhu globalizace dochází ke zhušťování prostoru, což ve svých důsledcích způsobuje, že se strukturované lidské činnosti podřizují jednomu globálnímu času, což ve svých důsledcích vede k tomu, že sociální uspořádání prostoru začíná být nadnárodní. Významné celosvětové ekonomické jednotky, které současně plní funkci sídla centrálních služeb, na nichž závisí existence a činnost nadnárodních společností, jsou umístěny hlavně v globálních velkoměstech. Tato řídicí centra aktivně ovlivňují ekonomiku na úrovni národních zemí, globální informační systém, národní politiku, migrační procesy nebo světový vojenský pořádek. Globální světový systém je ukázkou flexibilní dynamiky moderní a postmoderní doby, která se dnes již rozpíná po celé planetě. Významnou součástí globalizačních procesů je konvergence, která sjednocuje dříve odlišné životní styly, kulturní symboly, normy a hodnoty, i kulturně odlišné vzorce myšlení a jednání. To umožnilo v dříve nepředstavitelném měřítku překračovat hranice dříve oddělených světů a budovat tak most mezi kontinenty, regiony, etnickými skupinami, národy a kulturami. V této souvislosti je ale

nezbytné poznamenat, že budování globálního světového systému vyvolává řadu otázek souvisejících s proměnami identity v podmínkách globálního světa. Představa, že procesy globalizace povedou k vytvoření jakési univerzální globální identity, je velice diskutabilní. Problém spočívá v tom, že v současné době neexistují žádné globální hodnoty, které by umožnily globální identitu vytvořit a kolektivně jí sdílet. Západní civilizace v průběhu budování globálního světa sice kladla důraz na prosazování a akceptování univerzálních lidských hodnot, ale představa o tom, co tyto hodnoty jsou, se utvářela v průběhu proamerické intervence do světa slabších. V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, kdo vlastně má právo intervenovat. Jak v této souvislosti konstatoval jeden z nejuznávanějších sociálních vědců moderní doby Immanuel Wallerstein: „Intervence je prakticky právo, které si přivlastnili silní“ (Wallerstein 2008: 33). Toto právo a s ním spjaté hodnoty se ovšem jen velice těžko legitimizuje a obhájí, neboť je kontaminováno mocenskými a ekonomickými zájmy interventů. Univerzální hodnoty, které se Západ snažil vnutit světu, jsou z tohoto hlediska kulturní konstrukcí a sociálním výtvorem dominantních vrstev obyvatelstva konkrétního ekosystému. Slovy Immanuela Wallersteina: „Co používáme jako kritérium, není globální, ale evropský univerzalismus, soubor doktrín a etických stanovisek odvozených z evropského kontextu, jež aspirují na postavení globálních univerzálních hodnot nebo jsou tak prezentovány, přičemž mnozí jejich zastánci je označují za přirozený zákon“ (Ibid. 34). Wallerstein upozorňuje na to, že evropský univerzalismus je „morálně dvojznačná doktrína“ neboť na jedné straně vystupuje na ochranu lidských práv a současně toleruje vykořisťování, v němž se angažují „silní“. „Napadá zločiny jedněch a přechází zločiny druhých“ (Ibid. 33). Navzdory tomu Wallerstein věří, že globální univerzální hodnoty mohou existovat. Upozorňuje ovšem na to, že v současnosti stav našeho poznání neumožňuje odhalit, co tyto hodnoty jsou. „Globální univerzální hodnoty nám nejsou dány; vytváříme je. Vytváření takových hodnot je velkým morálním podnikem lidstva. Má ale naději, že dosáhne cíle jedině, když budeme schopni dostat se dál za ideologickou perspektivu silných k obecněji sdílenému (a proto více globálnímu) uvědomění si dobra.“ (Ibid. 33). V současné době ale globalizovaný svět příliš na splnění tohoto úkolu neaspiruje. V ohnisku jeho zájmu je spíše snaha vzbudit u jedinců nebo skupin vědomí globální vzájemné závislosti, ať už v rovině politické, ekonomické, technologické nebo kulturní. V každém případě vytváření globální identity a univerzálních hodnot je velmi ambivalentním procesem. Jednotlivé národní státy a státní seskupení mají možnost lokálně se orientovat „dovnitř“ a primárně rozvíjet své vlastní hodnoty, identitu a kulturní dědictví, nebo se naopak globálně orientovat „ven“ a posilovat mezinárodní svazky a interkulturní dialog v širokém světovém měřítku. Žádný z těchto trendů

ale podle našeho názoru nevyústí v konstituování globálních univerzálních hodnot. Navzdory narůstající ekonomické integraci a systémové propojenosti různých segmentů tvořících globální svět, na lokální úrovni sdílených symbolů, norem, hodnot a idejí i nadále v současném světě přetrvává kulturní pluralita. Evidentní je tato situace například na osudu Evropské unie, která se na jedné straně ekonomicky, politicky a legislativně propojila ve funkční nadnárodní celek, ale na straně druhé si na úrovni jednotlivých států i nadále uchovala kulturní pluralitu. Tradiční kultura konkrétních států Evropské unie z tohoto hlediska působí ve vztahu ke globalizačním procesům jako odstředivá tendence. Síla lokálních tradic a národního kulturního dědictví bude zřejmě každému, kdo se rozhodne v průběhu své dovolené překročit hranice několika států Evropské unie. Je samozřejmé, že náš cestovatel ve všech těchto zemích nalezne stejné obchodní řetězce, unifikovaná letiště s freeshopy, nadnárodní banky a svým vzhledem a nabídkou standardizované benzínové pumpy. Nepřekvapí ho, že bude moci shlédnout premiéru filmových hitů promítaných v současnou chvíli i v jiných evropských kinech a že v místních „hudebních arénách“ nebude problém potkat hvězdy světové pop music, které stejně jako tradiční nomádi putují na svém turné od jedné megapolis k druhé. Je dokonce velmi pravděpodobné, že si pod vlivem výhodného kurzu v smíštním obchodním centru výhodně nakoupí „trendy“ módu, kterou po jeho návratu do rodné země všichni ocení, protože je „super“ a aktuálně velmi „šik“. Náš cestovatel si ale současně uvědomí, že místní kuchyně i nadále vyrůstá z místní dlouhodobé tradice, postoj domorodců k času je v jednotlivých zemích odlišný, architektura i vztah k přírodě variuje v prostoru a mentalita i preferované normy a hodnoty jsou i nadále spjaty s lokální kulturou. Náš cestovatel si v průběhu svého putování dokonce uvědomí, že lokální kultury spoutané hranicemi jedné země, mohou být do té míry odlišné, že uvnitř relativně homogenních států Evropské unie může docházet ke střetům a bojům usilujícím o autonomii. Dostatečně výmluvná je z tohoto hlediska situace vlámské a valonské části Belgie, tedy země, která je paradoxně symbolem integrované Evropy.

1.4. Migrace versus imigrační politika

K růstu kulturní pestrosti a proměnám demografické struktury v Evropě tradičně přispívají přistěhovalci pocházející ze zemí s odlišnou kulturou. Podle Andrease Demutha lze migraci klasifikovat na migraci dobrovolnou a migraci nucenou. Dobrovolnou migraci je možné dále rozlišit na migraci pracovní, migraci řetězovou, jejímž cílem je sloučení rodiny, migraci neimigrační, jako jsou cesty za účelem studia nebo výzkumu, a migraci inovační směřující ke

zlepšení životních podmínek a sociálních poměrů. Nucenou migraci je možné klasifikovat na migraci násilnou, vyvolanou porušováním občanských práv, perzekucemi nebo občanskou válkou a migraci způsobenou živelnými katastrofami a s nimi souvisejícím hmotným strádáním (Demuth 2000: 35–37). V současné západní Evropě převládají zejména pracovní migrace a násilné migrace vyvolané politickou a vojenskou nestabilitou islámských zemí na Blízkém východě a v severní Africe. Nárůst vykazují také inovační migrace, jejichž cílem je dosáhnout v hostitelské zemi zlepšení životních podmínek. Obecně ale všechny typy migračních procesů spojuje skutečnost, že se jedná o významnou adaptační strategii, kterou je velice složité programově řídit nebo efektivně ovlivňovat. Přesto se ve druhé polovině 20. století ze strany evropských zemí přijímajících na svém území přistěhovalce postupně zformovaly tři odlišné přístupy k příchodu a pobytu cizinců na jejich území. Jedná se o různé imigrační modely, které lze rozdělit na (1) model pracovní imigrační politiky, (2) model asimilační imigrační strategie a (3) model multikulturního soužití.

Etnickou a kulturní podobu Evropy ve 20. století změnily zejména migrační vlny přicházející z bývalých kolonií Velké Británie, Francie a Nizozemska. Významným stimulem, který podnítil pracovní migraci do rozvinutých průmyslových zemí západní Evropy, byla také obnova evropské infrastruktury po druhé světové válce a následný ekonomický růst. Pracovní síly přicházející do měst z venkova již nestačily nasýtit potřebu dynamicky se rozvíjejícího poválečného evropského průmyslu. Evropské průmyslově vyspělé země proto získávaly v 50. a 60. letech pracovní síly ze středomořských států, jako byly Itálie, Řecko, Španělsko a Portugalsko a ze svých bývalých kolonií. Do Francie směřovali Arabové a Berberé z oblasti známé jako Maghreb, zejména z Alžírsko, Tuniska a Maroka, černoši ze západní Afriky a domorodci z kolonií v Polynésii. Velká Británie byla cílem imigrantů pocházejících z Indie, Bangladéše a Pákistánu, zatímco do Nizozemska zamířili přistěhovalci z Indonésie.

Ve specifické situaci se ocitla poválečná Německá spolková republika, jejíž mužská populace, stejně jako celá země, byla zdecimována druhou světovou válkou. Dynamicky se rozvíjející německý průmysl se ale v 50. a 60. letech neobešel bez přílivu pracovních sil ze zahraničí. Německo proto pragmaticky a programově podporovalo imigrační model „pracovní migrační politiky“. Zdrojem pracovních sil se nejdříve stala Itálie, později Jugoslávie a Turecko, což v průběhu dalších let vedlo ke vzniku multikulturní společnosti. V současné době v Německu existují vedle narůstajícího počtu imigrantů z muslimských zemí také komunity přistěhovalců z bývalé Jugoslávie, Itálie, Řecka, Polska a Rakouska. Obecně je možné německé imigranty rozdělit do pěti základních skupin: 1. imigranty ze zemí EU; 2. německé přesídlence do Německa („Spätaussiedler“); 3. židovské migranty z bývalého Sovětského svazu; 4. uprchlíky

a jejich rodiny; 5. pracovní migranty pocházející ze států, které nejsou součástí EU (Migration Review 1999, Uherek 2005: 266). Charakteristickým rysem německé imigrační politiky byl, zejména ve srovnání s Francií, menší důraz na asimilaci přistěhovalců. Německo tak mělo po dlouhá léta status země, kde ve vztahu k imigrantům dominoval „pracovně migrační přístup“, jenž předpokládal návrat cizinců do rodné země. Na rozdíl od Francie, která tradičně využívala širokého spektra vzdělávacích, legislativních a kulturních institucí k homogenizaci a integraci cizinců do majoritní společnosti, Německo pohlíželo na imigranty jako na právně specifickou skupinu cizinců vyžadující zvláštní péči. Například získat německé občanství bylo možné až po dlouhodobém pobytu a proto se cizinci pobývající na území Německa označovali jako „Neo-Deutsche“ nebo „cizinci s německým pasem“. Předpokladem k získání občanství byla také dobrá integrace do německé společnosti, zatímco ve Francii bylo udělování občanství cizincům chápáno jako „nástroj k integraci do národního celku“ (Heckemann 1998, Uherek 2005: 267). Přesto již od 70. let 20. století také v Německu narůstal tlak na začlenění cizinců do majoritní společnosti prostředky výchovy a vzdělávání. Cílem bylo zvýšit znalosti imigrantů o kultuře hostitelské země a prohloubit jejich jazykovou kompetenci. Důležitým legislativním krokem bylo z tohoto hlediska zavedení povinné školní docházky pro děti a mládež cizinců a vytváření systému výchovy a vzdělávání dospělých, který by měl přispět ke zvýšení konkurenceschopnosti přistěhovalců na německém trhu práce. Změna tradiční německé pracovně migrační politiky se projevila také ve velkých průmyslových městech jako je Berlín, Frankfurt nebo Norimberk, kde lze zaznamenat příklon k multikulturálnímu modelu soužití.

Obecně lze konstatovat, že od roku 1950, kdy se Evropa vzpamatovala z důsledků druhé světové války po stránce demografické i ekonomické a zahájila období ekonomického růstu, se pracovní migrace ze zemí třetího světa do průmyslově vyspělých zemí neustále zvyšovala. Velká západoevropská města se postupně měnila v multikulturní metropole a sociální síť existující mezi imigranty a jejich původní domovinou vedla k přílivu nových přistěhovalců. Na sklonku 20. století již bylo zřejmé, že se migrace stala globálním jevem a nabyla jak na intenzitě, tak na diverzifikaci. Stále větším problémem byla skutečnost, že se hlavní migrační toky zvětšují. Migrace byla politizována, medializována a na lokální úrovni zasáhla stále větší množství zemí, které nebyly schopny legislativně, sociálně a kulturně na příliv přistěhovalců adekvátně reagovat (Castles – Miller 1998: 9).

Pro první poválečnou vlnu pracovní imigrace bylo typické, že se jednalo téměř výhradně o přistěhovalce mužského pohlaví. Do společnosti byli tito lidé začleněni pouze parciálně prostřednictvím svého povolání, jinak ale byli od majoritní společnosti odděleni „vnitřní

hranicí“. Tito přistěhovalci žili de facto „vně společnosti“. V ohnisku jejich zájmu nebyl občanský ani politický život hostitelské země. Kromě pracovních povinností nebyly na tyto přistěhovalce ze strany státu kladeny žádné požadavky směřující k jejich komplexní integraci do společnosti například požadavek na zvládnutí místního jazyka nebo osvojení si místní legislativy. Sociální status těchto lidí se omezoval na jejich pracovní pozici, neboť byli primárně považováni za levnou nekvalifikovanou pracovní sílu. Imigranti byli vykořisťováni v práci, bydleli v levných ubytovnách, které se často nacházely v nehostinných předměstských částech města, které se v budoucnu staly zárodkem neblaze proslulých sociálně a bezpečnostně neklidných cizineckých ghett. Mnoho těchto imigrantů nepovažovalo svůj pobyt v hostitelské zemi za trvalý, neboť věřili, že se budou moci vrátit domů, kde na ně čekala jejich vlastní rodina nebo potenciální nevěsta. Zhruba do 60. let tvořila pracovní imigrace základ migrační vlny směřující do západní Evropy. Počet lidí, který v té době bylo možné označit za politickou migraci, byl zanedbatelný. Existovaly samozřejmě výjimky, jako byl exodus Maďarů do západní Evropy, jenž způsobila intervence sovětských vojsk do Maďarska v roce 1956.

Vládní politiku západoevropských zemí vůči „pracovníku-přistěhovalci“ v 50. a 60. letech ovlivňovalo očekávání, že se imigranti poté, co jejich pracovní síla nebude potřebná, vrátí do země svého původu. Realita ale byla zcela opačná, neboť v průběhu 70. let se začaly ve stále větší míře za imigranty stěhovat jejich rodiny, což změnilo pracovní imigraci na imigraci rodinnou a imigraci osidlovací („immigration de supplement“). Západoevropské země tato situace zaskočila, neboť od roku 1973 pod vlivem naftové krize skončil hospodářský boom, došlo k hospodářské stagnaci, růstu nezaměstnanosti a poklesu zájmu o nekvalifikované dělníky, kteří v předcházejících letech masově zajišťovala pracovní imigrace. V tomto složitém období bylo povoleno slučování rodin (řetězová migrace), čímž byl zahájen proces známý jako „rodinná reunifikace“, který změnil demografické složení přistěhovalců, do té doby zastoupené převážně pracujícími muži (Münz 1995). Státy jako Francie sice začaly vyvíjet iniciativu, která měla podpořit návrat imigrantů do země jejich původu, ale i přes finanční nabídky těm, kteří se rozhodnou vrátit do své domoviny, přistěhovalci ze severní Afriky ve Francii hromadně zůstávali. V té době se již jednalo o rodiny s dětmi, které se ale často ocitly ve svízelné sociální situaci. Pokles ekonomické výroby mnoho přistěhovalců připravil o zaměstnání, jehož prostřednictvím byli sociálně začlenění a odňal jim status užitečných pracovních sil, který po dlouhá léta hospodářské prosperity požívali. Vzhledem k tomu, že v jiných oblastech života je od majoritní společnosti oddělovaly „neviditelné“ hranice, cítili se stále více vyloučení také sociálně. Důsledkem této situace byl růst sociální

nejistoty a obracení se k hodnotám tradiční islámské kultury. Například v tomto období se islám stal druhým náboženstvím Francie a jeho rozmach začal rodilé Francouze znepokojovat. Ve stále větší míře se také součástí veřejných debat i politických diskursů stalo téma ohrožení, které začalo být ve stále větší míře spojováno s fenoménem imigrace. Situaci imigrantů komplikoval také nárůst „kulturního rasismu“, který se ve Francii obracel zejména proti Arabům. Podle francouzského sociologa Michela Wieviorka „přistěhovalec není terčem rasismu proto, že by byl podřadnější z důvodů přímo biologických, tělesných nebo intelektuálních, ale proto, že byl považován za kulturně odlišného, neschopného sdílet hodnoty Francie“ (Wieviorka 2016: 177). Situaci imigrantů, kteří se psychicky často cítili jako „lidé na okraji“ ztěžovalo také očekávání „že se integrují (a je nutné poznamenat, že výraz integrovat se postupně začal prosazovat ve veřejných diskuzích) a že vstoupí do republiky a národa.“ (Ibid. 176). Vyostření problémů spjatých s imigranty podnítilo ve Francii nový přístup majoritní společnosti k minoritním skupinám. O migrantech se přestalo uvažovat jako o pouhých ekonomických komoditách, ale také jako o budoucích občanech země (Toro-Morn – Alicea 2000: 72). Jádrem francouzské imigrační politiky se tak v následujících desetiletích stal model asimilační imigrační strategie (tzv. republikánské integrace) s prvky liberálního multikulturalismu, který klade důraz na začlenění přistěhovalců do společnosti s důrazem na vytvoření občanského společenství rovnoprávných osob. Za integrované přistěhovalce byli přitom považováni imigranti, kteří si osvojili jazyk hostitelské země, získali zaměstnání, stali se součástí sociálních sítí, orientovali se v místní legislativě a cítili se být součástí dané společnosti. Kulturní odlišnosti jednotlivce nebo skupiny byly považovány za záležitost osobního života, zatímco veřejný prostor měl fungovat neutrálně. Tento „duální přístup“ předpokládá, že se imigrant do francouzské společnosti integruje a bude akceptovat její základní republikánské hodnoty, ale současně si také uchová svá odlišná kulturní specifika. V této souvislosti je nutné poznamenat, že v současných francouzských diskuzích na téma včlenění cizinců do společnosti již téměř nefiguruje pojem „asimilace“, jehož obsah byl v průběhu času diskreditován a postupně je z veřejných a politických diskursů eliminován i pojem „integrace“, který je také poznamenán negativními konotacemi. Místo těchto pejorativně vnímaných pojmů je tak stále více užíváno spojení „vivre ensemble“, jehož doslovný překlad „žít spolu“, vyjadřuje aspirace současné francouzské imigrační politiky (Sitek 2016: 33). Tyto terminologické posuny ale nemění nic na tom, že se Francie stále více distancuje od doktríny multikulturalismu a pokouší se revitalizovat tradiční model politicky a kulturně korektní asimilační imigrační strategie.

Francouzská imigrační politika kladoucí důraz na včlenění cizinců do společnosti a kultury hostitelské země se značně lišila od přístupu, který legislativně vůči imigrantům uplatňovala Velká Británie, jež imigranty, kteří do země přicházeli z jejích kolonií po dlouhá léta, přijímala jako „permanentní přistěhovalce“. V 50. letech do Velké Británie přicházeli zejména imigranti z karibské oblasti. V polovině 60. let se spektrum přistěhovalců rozšířilo o imigranty z indického subkontinentu. Také ve Velké Británii, stejně jako ve Francii, představovali tito přichozí především levnou nekvalifikovanou pracovní sílu, kterou bylo možné využít k doplnění mezery, jež v té době vznikla na pracovním trhu. Přijímání nových přistěhovalců ale v roce 1962 zpřísnilo vydání imigračního aktu, které omezilo volný vstup do Velké Británie. Ve vztahu k již usazeným přistěhovalcům Velká Británie uplatňovala politiku pluralistického multikulturalismu, který respektoval kulturní rozmanitost a zdůrazňoval význam minoritní komunity pro kulturní identitu jednotlivce. Na kultury, které existovaly v rámci majoritní kultury, bylo pohlíženo jako na autonomní celky, které mají právo na vlastní existenci. Multikulturní politika se promítla i do oblasti vzdělávání, kde byl kladen důraz na „kulturní gramotnost“ a schopnost občanů orientovat se v širokém spektru minoritních kultur, které se teritoriálně staly součástí Velké Británie.

1.5. Vzestup a pád multikulturalismu

S pojmem multikulturalismus se poprvé setkáváme v roce 1956 ve Švýcarsku, kde bylo jeho prostřednictvím popsáno specifikum národa, který je politicky a administrativně sjednocen, i když zahrnuje několik odlišných kultur. V 60. letech se pojem multikulturalismus prosadil v Kanadě při vytváření administrativní doktríny umožňující bezkonfliktní soužití a sjednocení politického místního frankofonního a anglofonního obyvatelstva. Za mezníky budování multikulturní ideologie na území Kanady je možné označit etablování multikulturalismu jako státního programu v roce 1971 a zřízení speciálního ministerstva pro multikulturní soužití v roce 1972. Významným právním krokem bylo vydání *Kanadských multikulturních akt* v roce 1988, které položily legislativní základy soužití odlišných etnických a jazykových skupin v zemi.

V Evropě byla multikulturální politika praktikována po několik desetiletí na území Nizozemska. V této zemi vedle sebe tradičně koexistovala stabilní seskupení katolíků, protestantů, liberálů a socialistů, která disponovala svými vlastními společenskými, politickými a kulturními institucemi, jako jsou politické strany, odbory, nemocnice, školy, média apod. Tyto relativně autonomní „pilíře“ společnosti „zastřešoval“ svojí mocenskou

a integrující autoritou stát (Heckemann 1999: 15). Stát jednotlivým seskupením umožňoval rovný přístup ke zdrojům a podporoval prosazování demokratických principů vzájemné spolupráce. Podobný přístup, založený na autonomii, pluralitě, rovnosti a úspěšné mediaci konfliktů, byl uplatňován také ve vztahu k cizincům, čímž byly vytvářeny principy a pravidla multikulturního soužití, které komunitám cizinců umožňovaly ovlivňovat organizaci školní výuky a získávat finanční prostředky na vlastní kulturní aktivity ve stejném rozsahu, jaký měly ostatní skupiny obyvatel (Uherek 2005: 270). V 90. letech 20. století se ale nizozemská vláda rozhodla do jisté míry politiku multikulturalismu přehodnotit, neboť tento přístup dostatečně nestimuloval cizince ke včleňování do majoritní společnosti. V roce 1994 Nizozemsko začalo stále důrazněji prosazovat politiku občanské integrace cizinců a zaměřilo se na podporu začleňování imigrantů do většinové společnosti. Odklon od multikulturní politiky ve svých důsledcích znamenal přesun zájmu od etnických skupin na jednotlivce, podporu uplatnění imigrantů a sociálně znevýhodněných na trhu práce, důraz na vzdělání a ustoupení od dříve státem podporované kulturní rozmanitosti. V roce 1998 byl přijat *Integrační zákon*, na jehož základě museli noví imigranti přicházející do Nizozemska z nezápádních zemí povinně absolvovat roční integrační bezplatný vzdělávací kurz, který zahrnoval 600 hodin holandštiny, občanskou výchovu a přípravu na trh práce. V roce 2007 vstoupil v platnost nový *Imigrační zákon*, který výrazně posílil autoritativní charakter integrační politiky a učinil imigranta plně zodpovědným za proces občanské integrace s cílem učinit jej „soběstačným“ a na podpoře státu „nezávislým“ subjektem. Stát svěřil realizaci kurzů do rukou soukromým vzdělávacím agenturám a od té doby přísně monitoruje a kontroluje celou populaci cizinců v zemi. Imigrant se sice již nemusí povinně zúčastnit integračního kurzu, ale je povinen složit zkoušku, která je podmínkou k pobytu v hostitelské zemi. Za hlavní cíle integrační politiky bylo stanoveno vymýcení chudoby, boj proti rasismu, diskriminaci, polarizaci společnosti a radikalizaci. V současné době se Nizozemsko, stejně jako ostatní státy Evropské unie, nachází ve fázi hledání závazných univerzálních hodnot a norem, jejichž sdílení by zaručilo dobré vzájemné soužití příslušníků nejrozličnějších etnik. Současně ale usiluje o uchování vlastních hodnot a ochranu svého kulturního dědictví (Fermin 2001).

Ideje multikulturní politiky byly v evropských zemích diskutovány a aplikovány se stále větší razancí v 80. letech 20. století. Multikulturalismu se v té době neubránila ani Francie, tradičně usilující o korektní politiku včlenění, jež je založená na přijetí hodnot a norem hostitelské země (model tzv. republikánské integrace). Multikulturní politiku ve vztahu k cizincům se v různé míře pokoušely uplatnit také státy, pro něž bylo charakteristické přijímání tzv.

„gastarbeiterů“, zejména Německo, částečně také Belgie, Rakousko, Lucembursko a Švédsko. Prvky doktríny multikulturního soužití pronikly i do zemí, které tradičně řešily problém imigrantů na svém území zcela odlišným způsobem jako například Spojené státy, které preferovaly „americký universalismus“ a asimilační politiku známou jako tavící kotel („melting pot“). Problém multikulturního soužití pocítilo po rozpadu Sovětského svazu také Rusko, které je dnes „multikulturním státem par excellence“ (Petrusek 2007: 198).

Při používání pojmu multikulturalismus je důležité si uvědomit, že tento pojem nevystupuje pouze jako označení imigrační politiky a programu, který je užíván v podmínkách soužití odlišných etnik a kultur v rámci jedné majoritní společnosti, ale že se jedná o polysémantickou „etketu“ pozdně moderní doby, která má řadu dalších významů a konotací. Pojem multikulturalismus totiž také odkazuje ke „stavu“ a „problémům“, v nichž se konkrétní stát, v jehož rámci koexistují odlišné etnické skupiny a s nimi spjaté kultury a subkultury, nachází. Pojem multikulturní společnost v sobě ale také může skrývat představu „ideálu“, který je předmětem řady vědeckých úvah a koncepcí, v nichž je multikulturalismus spojován s představou harmonického soužití odlišných kultur. Pojem multikulturalismus je ale také označením pro „ideologii“ zdůrazňující politickou a kulturní korektnost. V neposlední řadě slouží pojem multikulturalismus jako označení pro „téma“ vědecké reflexe, jejímž prostřednictvím se sociologie, politologie, kulturní studia a kulturní antropologie pokouší popsat, interpretovat a „diskursivně uchopit“ specifický typ moderní a postmoderní společnosti (Petrusek 2007: 198–199). Obecně je možné konstatovat, že koncept multikulturalismu zahrnuje dvě důležité dimenze. První dimenze prezentuje esenciální podstatu multikulturalismu, který se zrodil jako sekundární produkt postkoloniální situace a rozsáhlých pracovních migrací, v jejichž důsledku vznikly kulturně pluralitní společnosti, pro které je charakteristická kulturní, rasová a etnická variabilita. Z této perspektivy lze na multikulturalismus pohlížet jako na situaci (stav), „kdy etnické, náboženské či kulturní skupiny koexistují v rámci jedné společnosti“ (Hirt 2005: 50). Druhá dimenze souvisí s konkrétní imigrační, kulturní a národnostní politikou multikulturních států a snahou zajistit „korektní“ a „rovné příležitosti“ pro příslušníky minoritních skupin, kteří si chtějí uchovat a dále rozvíjet svoji kulturní identitu (Soukup 2011: 644). Z této perspektivy lze akcentovat fakt, že příslušníci některých rasových, etnických nebo kulturních skupin jsou vyloučeni nebo znevýhodněni v přístupu ke společenským zdrojům a zaslouží si legislativní ochranu. Toto pojetí multikulturalismu se promítá do politické praxe a vystupuje v podobě „multikulturní politiky“, pro níž je charakteristická doktrína „kulturního partikularismu“, která v různých zemích variuje od symbolického „uznání“ až po přiznání politické autonomie etnické nebo

kulturně odlišných sociálních skupin (Wieviorka 1998: 901, Hirt 2005: 56). Z tohoto hlediska politický multikulturalismus často vystupuje jako univerzální nástroj bojující s diskriminací nebo inkluzí příslušníků stigmatizovaných minorit. Na potenciální rizika a kontraproduktivní paradoxy liberální multikulturní politiky ironicky upozornili její kritici: „Integrujeme vás coby občany, ale v hezké kleci *vaší* 'kultury', kterou jsme pro vás (společně s *vašimi* 'reprezentanty') vymysleli a nachystali. Tomuto občanství v kleci pak budeme říkat *duální identita*, jejímž jedním pólem bude „členství“ ve *vaší* „menšinové kultuře“ a druhým občanská příslušnost k politickému útvaru, na jehož území sídlíte“ (Barša 1999, Hirt 2005: 59).

Různé názory na aplikaci multikulturní politiky se staly předmětem sporu, ve kterém se zastánci různých přístupů rozdělili na tábory prosazující buď „měkký“ nebo „tvrdý“ multikulturalismus. Reprezentanti měkkého multikulturalismu se snaží o „vypracování pravidel hry pro multikulturní společnost, která kombinuje politickou integraci a kulturní diverzifikaci po vzoru Ameriky“ (Leggewie 2000, Petrusek 2007: 201). Pro tento typ multikulturní politiky je typická snaha o integraci příslušníků minoritních skupin do většinové společnosti, přičemž jejich kulturní zvyky a tradice mají být věcí soukromou a neměly by zasahovat do veřejného života. Oproti tomu tvrdý multikulturalismus prosazuje doktrínu uzavření kulturně odlišných etnických menšin do jejich minoritního postavení a dokonce má tendenci tento status legitimovat. To ve svých důsledcích vede k tomu, že ze strany hostitelské země není iniciována asimilace imigrantů a míra jejich integrace do většinové společnosti je velmi nízká nebo zanedbatelná. Tento stav ovšem značně znevýhodňuje samotné imigranty, protože většina z nich není nucena osvojit si jazyk, lokální ideje nebo legislativu hostitelské země. Při uplatnění tohoto multikulturálního modelu tak dochází k segregaci menšin od většinové společnosti a k vytváření ghett a chudinských čtvrtí.

Podle Petruska určitý kompromis, ležící mezi měkkým a tvrdým multikulturalismem, představuje „postmoderně deklarovaný multikulturalismus“, podle něhož přítomnost „jiných“ obohacuje tradiční euroamerickou společnost o nové kulturní prvky z oblasti hudby, odívání, stravy, literatury, umění nebo způsobu trávení volného času. Multikulturalismus se tak stává oslavou kulturního pluralismu, neboť akceptuje společnosti s odlišnými vzorci chování a obohacuje majoritní společnosti odlišnou kulturou. Z této perspektivy není nutné, aby se příslušníci cizích kultur a minorit museli otrocky adaptovat na zvyky, hodnoty a normy hostitelské společnosti. Důležité je zachovat si jednotu a současně respektovat odlišné zvyky a tradice. Tímto způsobem bude údajně možné vytvořit nové společenství, které vyrostе na sdílené interkulturní tradici (Sim 2001). Tento typ multikulturalismu, který ve svých

proklamacích předkládá ideální vizi spolužití odlišných etnických a kulturních skupin ale předpokládá, aby bylo striktně respektováno kritérium „vzájemnosti“. Kritici této koncepce ovšem upozorňují na to, že „definovat neustále rostoucí, tudíž i radikální a dále se radikalizující rozmanitost jako obohacení je neuvěřitelně povrchní. Neboť existuje bod, za nějž pluralismus jít nemůže a nesmí.“ (Petrusek 2007: 202). V této souvislosti se lze zamyslet nad paradoxy doktríny multikulturalismu, jakým je například otázka, zda by liberální kultura měla respektovat i takové kultury, které vyznávají etnickou nebo rasovou nadřazenost vůči jiným kulturám (Taylor 2001). Rozporuplná je také skutečnost, že multikulturální politika zvýhodňuje ty, kteří jsou v dané minoritě nejmnocnější, nebo že otevření multikulturálního diskursu probíhá prostřednictvím nekorektních kategorií, jako jsou rasa, náboženské přesvědčení nebo sexuální orientace. Jedná se totiž o pojmy a s nimi spjaté kulturní konstrukce, které se po celá desetiletí snaží evropská věda neutralizovat, neboť otevírají prostor pro menšinový etnocentrismus (Petrusek 2007: 203). Ke kritice multikulturalismu přispěla také skutečnost, že nízký stupeň integrace příslušníky minorit a příchozí imigranty ve většinové společnosti handicapuje. Slovy českého etnologa a antropologa Zdeňka Uherka: „multikulturální modely mohou směřovat k etnické a kulturní uzavřenosti a výlučnosti jednotlivých celků, k problematické kompatibilitě a v důsledku toho i ke konfliktním situacím. To, co se zdá pro první generaci cizinců přínosem, může být pro druhou generaci handicapem, neboť cizinecká mládež z kulturně exkluzivních komunit bude mít komplikovanější přístup do majoritní společnosti, pokud bude usilovat o vyšší vzdělání, prestižní zaměstnání apod.“ (Uherek 2005: 271). Smutným důsledkem je také skutečnost, že politika multikulturalismu vedla ke vzniku ghett, nad nimiž majoritní společnost ztrácí sociální kontrolu a která se stávají zdrojem růstu sociálního napětí nebo otevřeného násilí. Mezi přistěhovalci, kteří žijí v multikulturálním prostředí, se navíc stále více prosazují radikální kontrakultury a formují se fundamentalistická hnutí, která programově vystupují proti hodnotám, normám a idejím hostitelské země.

Odvrácenou stranu multikulturalismu výstižně popsal český filozof Václav Bělohradský v článku *Soumrak multikulturalismu* (2006). Podle Bělohradského: „jádro *multikulti* je „uznání druhého jako druhého“ a to znamená uznat jeho právo „nebýt jako my“, nechtít být ‘jedním z nás’, netoužit po roli v *naší* společnosti. Politickým důsledkem multikulturalismu je, že z veřejného prostoru jsou odstraněny všechny znaky připisující privilegia západní bílé křesťanské ‘techno-vědní’ machistické kultuře.“ (Bělohradský 2006). Důsledky multikulturální politiky ale mohou být pro majoritní společnost fatální, neboť menšiny se neasimilují, ale naopak rozvíjejí svojí jinakost, distancují se od slov, věcí a jevů, v nichž je zakódovaná

nadřazenost většinové kultury, trvají na zpřístupnění veřejného prostoru pro příslušníky všech kultur i na právu vyznávat a praktikovat v rámci vlastní minority zvyky, obyčeje a zákony své vlastní kultury. To ve svých důsledcích může vést k destrukci hodnot majoritní kultury a otevírá prostor pro to, aby uvnitř minoritních komunit byly prováděny praktiky, jež jsou z perspektivy hostitelské společnosti nežádoucí nebo nezákonné. Podle Václava Bělohradského existuje pět vnitřních rozporů, které předurčují projekt multikulturalismu k politickému neúspěchu:

1. „Multikulturalismus je ideologií společností, v nichž nadbytek komunikace oslabil sjednocující příběhy, sdílené pojmy a silné identity; ve společnostech v jiném stadiu vývoje je nerealizovatelný, jak dokazuje spor s islámem.
2. To, co se jeví jako překonání europocentrismu, jako uznání rovnosti všech kultur, je ve skutečnosti znehodnocením všech kultur globální hyperburžoazií – žádná z nich už nesmí být schopna klást meze ekonomickému růstu, ptát se po „jeho smyslu“.
3. Čím úspěšnější je multikulturalismus jako sdílený způsob života příslušníků nějaké společnosti, tím méně je pravděpodobné, že by rozdílné kultury mohly zůstat rozdílnými. Sdílené rozdíly jsou sdílené rozdíly a ty nerozdělují, ale sjednocují.
4. Od svých řeckých počátků chce být Evropa vlastní permanentní revolty proti každé *vlasti*, proti závislosti na tom, co si lidé definují jako *sobě vlastní*; multikulturalismus naopak je antiabolicionistický, multikulturalisté uctívají, co lidé považují za *sobě vlastní*.
5. Když se univerzální poselství křesťanství zredukuje na evropský patriotismus, na „historické kořeny Evropy, definované jako takové v evropské ústavě“, stane se něčím jen místním a dobovým, něčím, co Evropě není vlastní. Přestane být křesťanstvím a Evropa se stane definitivně postkřesťanskou.“ (Bělohradský 2006).

Své výhrady vůči multikulturalismu Bělohradský lapidárně shrnul konstatováním, že idea multikulturalismu je vyčerpána, ale nesmí být nahrazena tradičním egocentristem. Přesto v závěru své studie vyjádřil ve vztahu k budoucnosti optimistické očekávání: „Soumrak multikulturalismu musí být úsvitem 'druhé modernosti'“ (Bělohradský 2006).

Od multikulturalismu se ale nedistancují pouze filozofové a společenští vědci, ale také politici. Dostatečně výmluvný je z tohoto hlediska postoj bývalého českého prezidenta Václava Klause, který multikulturalismus označil za „módní, ale ve svých důsledcích sebevražednou ideologii“ (Klaus – Weigl 2015: 8). Ke kritice politiky multikulturalismu se přidala v roce 2010 také německá kancléřka Angela Merkelová na sjezdu mladých členů CDU v Postupimi, kde prohlásila, že v zemi, v níž žijí čtyři miliony muslimů se strategie

pluralitního soužití bez integrace cizinců do většinové společnosti neosvědčila a snahy vybudovat v Německu multikulturní společnost „totálně selhaly“. Podobným způsobem se k doktríně multikulturalismu vyjádřil také britský premiér David Cameron, který v roce 2011 odmítl postoj pasivní tolerance vůči radikálním a fundamentalistickým organizacím a prosazoval doktrínu mnohem aktivnějšího, silného liberalismu. Podle jeho názoru to, co Velká Británie potřebuje, je především demokracie, svoboda projevu a vyznání, vláda zákona, stejná práva pro všechny občany bez ohledu na rasu, pohlaví či sexuální orientaci a společné sdílení těchto hodnot. Z tohoto hlediska je doktrína státního multikulturalismu nepřijatelná, neboť vyzývá různé kultury k tomu, aby žily svými oddělenými životy. Ke kritice doktríny multikulturalismu se připojil v roce 2011 také tehdejší francouzský prezident Nicolas Sarkozy, podle jehož názoru se francouzská legislativa a imigrační politika příliš zabývala identitou jedince, který do Francie přicházel, a nedostatečně identitou hostitelské země, což ve svých důsledcích vedlo k tomu, že tento přístup „selhal“. S kritikou doktríny multikulturalismu se ale můžeme na počátku 21. století setkat i v mimoevropských zemích. Multikulturalismus například odsoudil australský expremiér John Howard nebo vlivná americká spisovatelka a filozofka ruského původu Ayn Randová, která již v 70. letech varovala před etnickou „balkanizací“ společnosti, neboť je přesvědčena, že velké množství různých etnik může zničit moderní západní civilizaci. Obavu z doktríny multikulturalismu a s ním spjatou imigrační politikou vyjádřil Patrick J. Buchanan v sugestivně nazvané knize *Smrt Západu* (2001) nebo Michelle Malkin v publikaci *Invaze* (2002). Multikulturální politiku skepticky komentoval také liberální ekonom Milton Friedman, který lakonicky poznamenal, „že masivní, prakticky neregulované přistěhovalectví a sociální stát (welfare state) jsou vzájemně neslučitelné“ (Budil 2005: 93). Na důsledky neřiditelného přílivu imigrantů z Mexika a Kanady do Spojených států sžiravě reagoval i americký publicista George Putnam. Podle jeho názoru totiž může neschopnost vyřešit ilegální přistěhovalectví učinit ze Spojených států jeden z dalších národů „třetího světa“ (Ibid. 93).

Kritika multikulturalismu jako politické doktríny, která v západní Evropě v praxi neuspěla, ale nic nemění na skutečnosti, že právě zde fenomén multikulturně diverzifikovaných společností reálně existuje. Otázka zní, na jakých principech bude soužití lidí v zemích s pluralitní kulturou fungovat. K proměnám tradičních imigračních, kulturních a národnostních politik oscilujících mezi doktrínou integrace, asimilace a multikulturalismu výrazně přispěla současná evropská migrační krize, která odhalila nepřipravenost zemí Evropské unie efektivně, adekvátně a jednotně reagovat na příchod cizinců z Blízkého východu a severní Afriky. Charakteristickým rysem současné imigrační politiky zemí Evropské unie ve vztahu k

cizincům přicházejícím do Evropy, je snaha přijímat přistěhovalce s konkrétním profesním profilem, který umožní zaplnit na trhu práce nedostatek určitých kvalifikací. Mezi preferenční kritéria patří kromě kvalifikačních předpokladů a pracovních zkušeností také jazykové schopnosti, vzdělání a věk imigrantů. Kromě podpory efektivní a dobře řízené pracovní migrace se politika přistěhovalectví stále více orientuje na vytváření mechanismů umožňujících předcházení nedovolenému přistěhovalectví a nezákonnému zaměstnávání migrantů, kteří nemají pracovní povolení, a podporu integrace přistěhovalců do společnosti. Značné finanční prostředky Evropská unie také vynakládá na boj proti převaděčství a obchodování s lidmi.

Zdrojem kulturní plurality není pouze autochtonní vývoj kultur, které si i nadále v globalizovaném světě dokázaly uchovat svá specifika, ale ve stále větší míře také dynamický pohyb kulturně nebo etnicky odlišných jednotlivců a skupin v geografickém prostoru. Je to zejména rozsáhlá celosvětová migrace a nárůst manželských svazků uzavřených mezi partnery pocházejícími z odlišných kultur, které přispívají k tomu, že v současné době vedle sebe koexistuje a navzájem se ovlivňuje velké množství lidí pocházejících z různých kultur a subkultur. Příčin, které vedou člověka k tomu, že se stane migrantem, je celá řada. K exogenní kulturní změně vyvolané migrací v dějinách lidstva vždy přispíval především tlak demografických, ekologických, ekonomických a technologických faktorů. Hromadné stěhování bylo v minulosti často vyvoláno nadměrným růstem populace, klimatickými změnami, přírodními katastrofami, válkou nebo kolapsem politického či ekonomického systému. Mezi faktory, které dnes ve stále větší míře podporují přemísťování velkého počtu lidí za hranice své země, patří sociální nejistota vyvolaná lokálními vojenskými konflikty, politická nestabilita, chudoba, hlad, nezaměstnanost, porušování lidských práv, náboženský, rasový, etnický nebo politický útlak, ale také touha změnit svůj život v „zaslíbené zemi“ neomezených možností, za niž jsou tradičně považovány Spojené státy americké nebo v Evropě dnes Německo. Ke specifickým, ale významným faktorům motivujícím lidi k pohybu v prostoru, patří také snaha získat kvalitní vzdělání v zahraničí, touha po poznání cizích zemí, expandující turistický průmysl a politika nadnárodních společností podporující pracovní migraci. Někteří obyvatelé vyspělých zemí se ale rozhodli dobrovolně opustit svou vlast v době svého odchodu do důchodu a odejít do země, v níž jsou nižší životní náklady a kde vládne příjemné přírodní i sociální klima, bezpečí a přátelská atmosféra. Ať již jsou faktory podporující migraci a motivy migrantů jakékoliv, součástí tohoto mobilitního pohybu je celá řada procesů, které se odehrávají na úrovni psychiky migrujícího jednotlivce a jeho sociálních interakcí probíhajících v pro něj zpočátku cizím

prostředí. Největší zatěžkávací zkouškou je pro imigranta vstup do země s odlišnou kulturou.⁵ Důvody jsou prosté. Život v odlišné kultuře vyžaduje získání nové kulturní kompetence, která se v mnoha oblastech odlišuje od kultury, již si cizinec osvojil ve své domovské zemi. Klíčem k hlubšímu pochopení průběhu a důsledků migračních procesů a důsledků, jež má imigrace pro identitu přistěhovalců, je tak fenomén kultury, který představuje ústřední gnoseologickou kategorii této práce.

1.6. Kultura jako gnoseologický nástroj studia jinakosti a proměn identity

Pojem kultura představuje nesmírně polysémantickou kategorii, která v různých historických etapách a vědeckých kontextech postupně získávala široké spektrum významů. Původní význam tohoto pojmu, který svými etymologickými kořeny tkví v antickém starověku (v latinském slově *colo, colere*), odkazoval na proces obdělávání zemědělské půdy, později kultivace lidského ducha. V období renesance a zejména osvícenství se význam slova kultura ustálil jako označení třídy pozitivních hodnot, které kultivují člověka. Ve druhé polovině 19. století se ale v pracích antropologů, prehistoriků a archeologů postupně prosadil antropologický význam pojmu kultura. K redefinování tradičního axiologického chápání kultury přispěl zejména německý historik Gustaf Klemm a britský „otec antropologie“ Edward Tylor, který v roce 1871 v knize *Primitivní kultura* předložil slavnou antropologickou definici kultury, podle níž kultura nezahrnuje pouze pozitivní třídu věcí a jevů, ale všechny zvyky a obyčeje, „které si člověk osvojil jako člen společnosti“ (Tylor 1958:1). Nově definovaný pojem kultura se velice rychle stal klíčovou kategorií celé řady věd studujících sociokulturní dimenzi lidského chování a prožívání. Vědecká expanze tohoto pojmu je ale primárně spjatá s výzkumy sociálních a kulturních antropologů, kteří v průběhu 20. století z kultury učinili předmět svých terénních výzkumů exotických preliterárních společností. Objektem antropologických výzkumů se stalo široké spektrum lidských kultur v čase a prostoru.

Antropologové kulturu považují za nadbiologicky vytvořený prostředek adaptace lidských společností k vnějšímu prostředí. Z evoluční perspektivy je to kultura, která odlišila člověka od ostatních živých bytostí, neboť mu umožnila adaptovat se na přírodní prostředí kvalitativně

⁵ Problémy spjaté s adaptací na odlišné kulturní prostředí prožívají nejen imigranti, ale také kulturní antropologové provádějící terénní výzkum v cizí zemi. Skutečnost, že i antropolog může prožívat kulturní šok, dopouštět se chyb v jazykové komunikaci a „čtení“ odlišných vzorců chování, jsem si potvrdila v průběhu svého dvouletého výzkumného pobytu v Německu. Jako Slovenka dlouhodobě žijící v Česku jsem navíc „tápala“ mezi zmnožením svých vlastních kulturních identit, které již nebyly pouze duální (slovenská a česká), ale v průběhu výzkumu získaly v řadě aspektů třetí „německou“ dimenzi.

jiným způsobem, než kterým disponují jiní živočichové obývající naši planetu. V průběhu antropogeneze, již před 2,7 miliony let, začali naši předkové vyrábět první kamenné nástroje a v průběhu další evoluce rodu *Homo* postupně rozšiřovali jak spektrum artefaktů (materiálních produktů cílevědomé lidské práce), tak naučených vzorců chování a ideových systémů, které jim umožnily přetvářet vnější přírodu i lidskou přirozenost. Kultura se zrodila jako univerzální technologie lidstva. Mezi základní atributy kultury patří, že je (1) nadindividuální, (2) nadbiologická, (3) adaptivní, (4) naučená, (5) sdílená, (6) založená na symbolech a historické tradici. V průběhu evoluce lidstva, pod vlivem konkrétního prostředí a odlišných kulturních tradic, jednotlivé lidské společnosti vytvořily široké spektrum různých kultur. Jednalo se o svébytné, relativně autonomní a vnitřně integrované sociokulturní systémy, které zahrnovaly artefakty, sociokulturní regulativy (obyčeje, mravy, zákony, tabu) a ideje (kognitivní a symbolické systémy). Charakteristickým rysem konkrétních sociokulturních systémů, které představují nadindividuální jev „sui genesis“, je jejich schopnost vytvářet na jednotlivce „tlak“ a „vkládat“ do mysli lidí kulturní software dané společnosti. V průběhu socializace a enkulturace si jednotlivci osvojují danou společností preferované kulturní ideje, hodnoty a normy a do jisté míry se tak stávají miniaturizovanou verzí kultury, do níž se narodili. K efektivnosti procesu osvojování si kultury člověkem přispívají nejen procesy socializace a enkulturace, ale také mechanismy sociální kontroly, již každá společnost disponuje v podobě odměn nebo sankcí. Kultura je neoddelitelnou součástí lidského života a významnou determinantou lidského chování a prožívání. Každá lidská bytost se rodí do konkrétního jazykového společenství, pro které je charakteristický určitý soubor norem, hodnot, pravidel, tradic, zvyků a materiálních technologií, jež ve svém souhrnu představují, tzv. esenciální kulturu. Na tu se následně nabalují znalosti z různých oblastí duchovní kultury, jako jsou filozofie, věda, náboženství a umění (Todorov 2011: 64). Zamyslíme-li se z této perspektivy nad člověkem, pak můžeme konstatovat, že jsme nedokonalá a nedokončená zvířata, která svůj osud naplňují „prostřednictvím kultury“ (Boas 1944: 5). Lidé jsou z tohoto hlediska dvojrozměrné biokulturní bytosti. Na jedné straně lze hovořit o biologické lidské přirozenosti, která představuje univerzální úroveň lidského mentálního softwaru, neboť je vrozená, založená na genech a určuje základní somatické a psychické funkce lidského organismu. Součástí lidské přirozenosti je ale geneticky daná univerzální schopnost vytvářet kulturu a adaptovat se k světu nadbiologickými prostředky a mechanismy. V průběhu socializace a enkulturace tak vzniká „negenetický software“ lidské mysli, který zahrnuje naučené vzorce myšlení a jednání, jejichž prostřednictvím člověk kumuluje a rozvíjí kulturní potenciál (Hofstede – Hofstede: 2007). Například každý člověk

má biologicky danou predispozici pociťovat a prožívat emoce v podobě strachu, hněvu, smutku, radosti, lásky nebo veselosti. Konkrétní způsob, jak tyto geneticky dané programy kulturně objektivuje v rámci sociálního chování již, ale variují od společnosti ke společnosti. Lidská osobnost je tak průsečíkem dvou různých, kvalitativně odlišných tříd, determinant. Na jedné straně lidské chování a prožívání ovlivňují biologické determinanty (genetická výbava, hormonální systém, vegetativní systém, centrální nervová soustava aj.), na straně druhé kulturní determinanty (obyčej, mravy, zákony, tabu, uměle vytvořené životní prostředí, instituce, kognitivní a symbolické systémy aj.). Kulturní programování lidské mysli zajišťují kulturní mediátory, jako jsou primární a sekundární skupiny. Stále větší vliv na utváření negenetického softwaru lidské mysli mají hromadné sdělovací prostředky, jako jsou tisk, rozhlas, film, televize, moderní média a nové komunikační technologie. Významnými kulturními determinanty ovlivňujícími lidské myšlení a jednání jsou také artefakty tvořící tzv. druhou lidskou přírodu, sociální prostředí a zkušenosti získané z interpersonální interakce. Kultura jako univerzální a sdílený jev má kolektivní charakter, přičemž každá skupina lidí v sobě zahrnuje několik vrstev mentálních programů odpovídajících různým úrovním kultury. Jedná se o široké kontinuum sahající od národní a regionální úrovně přes dimenzi náboženské nebo jazykové příslušnosti až k úrovni rodu (pohlaví), generace, sociální třídy, profese nebo kultury organizace útvarů, spolků či odborů (Ibid. 2007: 20).

Zamyslíme-li se nad probíhajícími migračními procesy z kulturologické perspektivy, pak pochopíme, proč je kulturní odlišnost potenciálním problémem v interakci a interkulturní komunikaci domorodců a imigrantů. Zdrojem nepochopení a možných konfliktů je skutečnost, že přistěhovalci disponují odlišným mentálním kulturním softwarem nežli příslušníci hostitelské majoritní kultury. Tuto situaci lakonicky shrnul francouzský antropolog Marc Auge, když prohlásil, že dnešní svět trpí „krizí jinakosti“ (Auge 1994: 127–175). Tento výrok je možné považovat za velice výstižný, neboť poukazuje na různé formy „intenzivního pronikání cizoty do našich domovů“ (Karlová 2013: 29). Důsledky konfrontace odlišných kultur výstižně komentoval Anthony Cohen: „Lidé si začínají uvědomovat svou kulturu, když stojí na jejích hranicích, když se setkají s jinými kulturami, když pochopí, že některé věci jdou dělat i jinak, nebo když začnou vnímat rozpory ve své vlastní kultuře.“ (Eriksen 2008: 315).

Pokud chceme pochopit multikulturní svět, který se dnes stále více vyznačuje kulturní rozmanitostí a pluralitou, je nezbytné přijmout „jinakost“ jako součást života globalizované společnosti a přijmout jako sociální fakt kulturní rozdíly existující na úrovni jednotlivců, skupin i celých národů. Ukázkou snahy přijmout jinakost jako každodenní fakt je město

Berlín, které dnes představuje multikulturní ohnisko, ve kterém koexistují příslušníci různých kultur a etnických skupin. Tato skutečnost se kromě jiného promítla do organizace letního karnevalu, který je oslavou místní kulturní rozmanitosti. Naplňovat ideál tolerance k odlišnosti znamená uznat a respektovat jinakost jako alternativní způsob života příslušníků minoritních kultur a subkultur. To znamená přistupovat ke kulturním rozdílům a odlišnostem s respektem, otevřeně a bez nadřazených, xenofobních nebo rasových předsudků. Tento postoj umožní uznat univerzální hodnotu člověka nezávisle na tom, z jaké země pochází. Přiznání práva na jinakost by ale nemělo narušovat hodnoty a normy majoritní hostitelské společnosti. Bez ohledu na nedávný teroristický útok v Berlíně zde příslušníci různých kultur vedle sebe nežijí v izolaci, ale v každodenní vzájemné sociální interakci a komunikaci. I nadále mezi nimi probíhá v různých formách transkulturní dialog, který slouží jak k adaptaci obyvatel města na multikulturní situaci, tak ke vzájemnému kulturnímu obohacení.⁶

Vedle pojmu kultura hrají důležitou roli při analýze kontaktu kulturně odlišných skupin a studiu multikulturního soužití pojmy etnická skupina a etnicita. Za etnickou skupinu je obvykle označováno společenství lidí sdílejících společný jazyk, historický původ a způsob života promítající se do společných zvyků, obyčejů, náboženské víry, postojů, hodnot, norem a idejí. V kulturní antropologii je obvykle pojem etnická skupina používán jako označení pro menšinovou skupinu, „která je kulturně odlišná od většinové společnosti.“ (Eriksen 2008: 316). Výstižnou definici etnické skupiny podal britský antropolog Abner Cohen, podle jehož názoru se jedná o „kolektivitu osob, které a) sdílejí některé vzorce normativního chování, b) jsou součástí širší populace, přičemž interagují s osobami z jiných kolektivit v rámci sociálního systému“ (Cohen 2016: 119). Pojem etnicita (z řeckého *ethnos*) představuje sociální konstrukt zahrnující souhrn představ, na jejichž základě se lidé diferencují na kulturně odlišné skupiny. Vzhledem k tomu, že interetnické vztahy představují dynamický interaktivní proces, je užitečné nepovažovat etnicitu za vlastnost skupiny, ale spíše za aspekt vztahu kulturně odlišných jednotlivců nebo sociálních skupin. Charakteristickým rysem etnicity je z tohoto hlediska „stanovení a neustálé interakční redefinování pozice My x ONI v etnických kategoriích, s čímž je spojená legitimizace a posléze standardizace mnohých společenských norem a vzorců chování, komunikování, myšlení a pocitů“ (Lozoviuk 2005: 168). Významným aspektem etnicity je (1) skupinová identifikace, (2) pocity soudržnosti a

⁶ V průběhu svého terénního výzkumu, kdy jsem se stala součástí každodenního života v Berlíně, jsem učinila součástí svého zúčastněného pozorování kulturní pestrost Berlína. S kulturní rozmanitostí se bylo možné setkat v bistrech a restauracích nabízejících kuchyně celého světa, v obchodech, v nichž bez problémů vedle sebe pracovali příslušníci odlišných etnických skupin nebo na tanečních parketech, kde se vzájemně prolínaly styly tance pocházející z nejrůznějších koutů světa.

sounáležitosti a (3) sledování skupinových cílů (etnická organizace), které jako komplexní celek tvoří základ etnické identity. Obecně je možné konstatovat, že etnicita jako součást způsobu života a nástroj kulturní diferenciaci je re/produkována v průběhu sociální interakce a tvorby sdílených kulturních významů. Jedná se jak o individuální, tak kolektivní sociální fenomén, jenž je interiorizován v osobní a skupinové sebeidentifikaci (Jenkins 2016: 133).

Významnými kategoriemi a principy, které přispívají k řešení problémů spojených se soužitím kulturně odlišných etnických skupin, jsou tolerance a pluralita. Oba tyto pojmy jsou sice významově odlišné, ale ve své podstatě výrazně spjaté. Základem tolerance je přesvědčení, že jinakost má právo na svojí existenci a „ti druzí“ si zaslouží myslet a žít podle svých vlastních představ. Jádrem tolerance se tak stává respekt k odlišným normám, hodnotám a idejím a víra v liberální koexistenci příslušníků odlišných kultur. Také princip plurality vyžaduje respekt k jinakosti etnických skupin, kultur a subkultur, které společně koexistují v rámci jednoho teritoria nebo širšího sociálního útvaru. Aspirací tolerantního pluralitního soužití je minimalizovat nebo přímo odstraňovat potenciální kulturní konflikty mezi odlišnými etnickými skupinami a respektovat kulturní rozmanitost. Pluralismus jako princip umožňující soužití různých kultur a subkultur, má samozřejmě své limity, neboť přílišná dezintegrace kulturního systému majoritní společnosti vyvolaná imigrací přistěhovalců nebo jejich neochota akceptovat hodnoty a normy majoritní společnosti, může způsobit vážné kulturní konflikty a sociální problémy. Jinými slovy, když se imigrant zcela odmítá včlenit do kultury hostitelské země a zachovává si svůj status cizince do té míry, že to ohrožuje primární kulturní principy majoritní společnosti, může to u domorodců vyvolat odmítavé reakce, jako jsou nevraživost, nenávist nebo jiné formy xenofobního chování. Negativní zkušenost západních zemí s multikulturní politikou, která se v uplynulých desetiletích příliš neosvědčila, vede v současné době hostitelské země ke zvýšení důrazu na politiku integrace a začlenění imigrantů a minoritních etnických skupin do majoritní kultury.

Paralelně se zvyšováním kulturní kompetence přistěhovalců je důležité bojovat proti předsudkům a postojům příslušníků majoritní kultury hostitelské země, kteří mají tendenci pohlížet na cizince z etnocentrické perspektivy a jejich odlišnost interpretovat jako nežádoucí a nebezpečnou. Předsudky a negativní postoje příslušníků jedné etnické skupiny vůči druhé souhrnně zahrnujeme do skupiny etnických stereotypů, které jsou do velké míry poměrně trvalé a často se přenáší z jedné generace na druhou. Do této kategorie patří také třída pejorativních, zesměšňujících nebo jinak degradujících jazykových výrazů označovaných jako etnofaulismy, jejichž prostřednictvím jsou neoficiálně označováni příslušníci odlišných

národů a etnických nebo rasových skupin.⁷ Etnofauly jsou často používány ve vztahu k slabším sociálním vrstvám obyvatelstva, imigrantům a k pro ně typickým jazykovým projevům a tělesným morfologickým znakům jako jsou barva kůže, typ postavy a specifické charakteristiky obličeje (Průcha 2010: 65–67, Sekorová 2005: 66). Součástí etnických předsudků je „očerňování“ odlišných etnických skupin, které jsou jako cizí element považováni za „nečitelné“ potenciální nebo reálné nepřátele. Pomlouvání cizinců ale zdaleka nepředstavuje nejhorší formu jejich diskriminace. Mnohem horší je upírání jejich občanských práv, slovní a fyzické napadání nebo omezování jejich přístupu k zaměstnání či adekvátnímu ubytování. Za vyhrocenými agresivními postoji vůči imigrantům většinou stojí rasisticky nebo xenofobně orientované organizace nebo militantní skupiny jednotlivců. Důsledkem takových praktik je často nárůst izolace diskriminované etnické skupiny a její postupné oddělování od kultury majoritní společnosti. Ve vztahu majoritní hostitelské společnosti k imigrantům může dojít ke dvěma extrémům. Jedním extrémem je tak vysoký tlak na přistěhovalce ze strany majoritní společnosti, že dojde k desintegraci jejich kultury, zániku původní kulturní identity a následné absolutní asimilaci. Druhým extrémem je radikální multikulturalismus, v jehož průběhu stoupne autonomie minoritních etnických skupin do té míry, že nad nimi příslušníci majoritní společnosti ztratí sociální kontrolu. To ve svých důsledcích může vést k růstu sociálního napětí a kulturních konfliktů, které mohou ohrozit sociokulturní stabilitu v dané zemi.

K tomu, abychom pochopili zdroje a příčiny kulturních konfliktů, které fenomén jinakosti vyvolává na úrovni kontaktu a soužití příslušníků odlišných etnických skupin, je nezbytné se zamyslet nad podstatou etnicity. Hybnou silou a zdrojem kulturní síly etnicity je historie dané etnické skupiny. Historická a kulturní paměť každého etnika nebo národa v sobě skrývá tři potenciální zdroje jinakosti, které při setkání s příslušníky odlišné kultury fungují jako distinkční znaky. Prvním zdrojem jinakosti etnik a národů je fenomén kulturní identity, který se na úrovni jednotlivce objektivuje v průběhu socializace a enkulturace jako odpověď na otázku: „ke které skupině patřím“. Na vzniku skupinové identifikace a vědomí soudržnosti má vedle historické zkušenosti dané skupiny velký vliv také společný jazyk, teritorium a náboženství. Druhým zdrojem jinakosti etnik a národů jsou jimi sdílené kulturní hodnoty. Hodnotový systém je jádrem každé kultury a významnou determinantou lidského chování a prožívání. Hodnoty se promítají do obyčejů, mravů, zákonů a tabu, které daná společnost

⁷ Pojem etnofaulismy uvedl do odborné literatury v roce 1944 americký psycholog rusko-židovského původu filosof Abraham Aron Roback (1890–1960). Ukázkou etnofaulismu v češtině mohou být označení jako „vepřík“ pro Němce, „rákosník“ pro Vietnamce nebo „amík“ pro Američany.

praktikuje a ovlivňuje kulturní preference v čase a prostoru. Třetím zdrojem jinakosti etnik a národů jsou instituce (normy, zákony, organizace), jejichž prostřednictvím daná kultura realizuje činnosti, které slouží k uspokojování potřeb členů dané společnosti. Instituce tvoří základní stavební prvky každého kulturního systému. Fungování společnosti vyžaduje existenci sítě vzájemně integrovaných a koordinovaných institucí, které zajišťují uspokojování primárních, sekundárních a symbolických potřeb. Ohnisko institucionálního systému tvoří ekonomické, politické, právní, vzdělávací, vědecké, umělecké a náboženské instituce. Instituce plní významnou socioregulativní a normativní funkci a společně s hodnotovým systémem dané společnosti aktivně utváří kulturní identitu příslušníků dané etnické skupiny nebo národa.

V průběhu lidské historie příslušníci různých kmenů, etnických skupin nebo státních útvarů volili různé adaptační strategie, což vedlo ke vzniku velkého množství odlišných kultur, které vykazovaly jinakost na úrovni kulturní identity, sdílených hodnot a institucionálních systémů. Po dlouhá tisíciletí si tyto kultury uchovávaly značnou autonomii, i když už ve starověku a ve středověku docházelo k rozsáhlým kulturním kontaktům a střetu odlišných civilizací a kultur. Kvalitativně novou podobu ale akulturačním procesům vtiskla evropská koloniální expanze, v jejímž důsledku byla jinakost exotických mimoevropských kultur nemilosrdně ničena nebo kulturně převrstvena. V průběhu koloniální nadvlády byla původní kulturní autonomie porobených etnických skupin a národů dekonstruována jak na úrovni kulturní identity, tak na úrovni lokálních hodnot a domorodých institucí. Konec éry kolonialismu ve druhé polovině 20. století sice přinesl koloniím svobodu, ale také četné problémy, neboť revitalizovat původní domorodé instituce a hodnoty bylo složité, ne-li zcela nemožné. Hospodářský kolaps řady dříve prosperujících kolonií, často spojený s politickou nestabilitou a disfunkcí lokálních institucí, vyvolal migrační vlnu, která směřovala do zemí bývalých kolonizátorů. Akulturační situace se tak v průběhu druhé poloviny 20. století dramaticky obrátila. Do vyspělých zemí západní Evropy přicházeli z jejich bývalých kolonií „ti druzí“, aby zde našli práci a posléze také nový domov. Kumulace imigrantů, kteří ve svých vzorcích chování a myšlení vykazovali jinakost, představovala pro členy majoritní kultury i pro místní legislativu sociální situaci, na níž nebyly hostitelské země připraveny. Příchod „těch druhých“ totiž vyvolal sérii bipolárních procesů, v jejichž průběhu se měnila identita, hodnoty i instituce jak přistěhovalců, tak příslušníků majoritní kultury. Nový rozměr, dynamiku a akceleraci migračním procesům dodala evropská utečenecká krize, která vztah k jinakosti učinila předmětem politických diskuzí, mediálních kampaní i vědecké reflexe. Občané Evropské unie i jejich politická reprezentace se ocitli v situaci, která vyhrotila odvěký problém vztahu „my“ versus „oni“.

Cizinci vstupující na území obývané příslušníky odlišné kultury jsou více či méně limitováni svojí odlišnou kulturní kompetencí. Kulturní software jejich mysli je nucen se adaptovat na svět, kde fungují jiné kulturní hodnoty, odlišné a často jim neznámé instituce a místní obyvatelé sdílí odlišnou kulturní identitu. Kromě těchto limitujících faktorů cizinci naráží na další kulturní bariéry. První bariérou je místní jazyk, který je neoddělitelným a nejdůležitějším atributem každé etnické skupiny nebo národa. Jazyk totiž neplní pouze komunikační funkci, ale je také symbolem každého jazykového společenství a prizmatem, jehož prostřednictvím domorodí mluvčí vnímají a interpretují svět, který je obklopuje. Druhou bariérou je etnický nebo národní charakter, který je sdílený příslušníky dané kultury a vystupuje jako hranice, jež je na úrovni chování a myšlení odděluje od cizinců. Třetí bariérou jsou mechanismy, které zajišťují integritu kultury a solidaritu jejích členů. Cizinec vstupující do cizí kultury je z tohoto hlediska nesmírně zranitelný pokud nezná dobře jazyk svých hostitelů, neumí „číst“ jejich národní charakter a s ním spjaté vzorce myšlení a jednání nebo svým chováním narušuje integritu a solidaritu členů majoritní společnosti. Významnou bariérou může být i cizincova neznalost sítě symbolů a významů, které jsou spjaty s historií a kulturou země, kde se rozhodl žít. Symboly zahrnují široké spektrum fenoménů tvořících specifický sémiotický text, jehož součástí mohou být danou komunitou sdílená gesta, mimika, rituály, obrazy, slova, účesy, potraviny, oblečení nebo vlajky.⁸ Symboly často v dané kultuře plní funkci statusových znaků nebo glorifikace lokálních „kulturních hrdinů“.⁹

Symboly a významy ale nepředstavují statický a neměnný fenomén, neboť se prostřednictvím kulturní změny a sociálních interakcí stávají součástí nikdy nekončícího procesu vzniku a zániku, interpretace a reinterpretace kulturního textu. Pro domorodce obvykle není problém tyto „symboly v akci“ adekvátně „číst“, zatímco cizinec v síti významů, které utkala kultura „těch druhých“ snadno uvízne. Nejsou to ovšem pouze symboly a významy, ale také s nimi často spjaté rituály, které cizincům komplikují vstup do kultury hostitelské země. Z antropologické perspektivy lze rituály vymezit jako „symbolicky a normativně standardizovaný způsob chování a soubor obřadních činností, jehož prostřednictvím příslušníci určité skupiny udržují a upevňují hodnoty a normy své kultury“ (Soukup 2011:

⁸ V průběhu svého výzkumu jsem programově věnovala pozornost symbolům města Berlín – vlajce, na níž se nachází obraz medvěda. V tu chvíli jsem si uvědomila, že medvěd jako „totemové zvíře“ je v tomto městě všudypřítomný. Medvěda zde potkáváte v podobě rozměrných soch, dárkových předmětů i malých sportovních maskotů. Shlíží na Vás z billboardů, reklamních triček i nápisů propagujících sportovní kluby.

⁹ O tom, že „kulturním hrdinou“ a symbolem Berlína se může stát i fotbalový klub jsem se přesvědčila při nákupu dresu klubu Hertha, který mě s úctou prodavač vložil do noblesní tašky se značkou stejného klubu, zatímco dres FC Bayern München skončil ve standardní nákupní tašce obchodního domu. Na můj dotaz, proč je tomu tak, se mi dostalo spontánní a upřímné odpovědi: „slečno, přece proto, že Hertha je náš domovský berlínský klub“.

696). Rituály ale nelze vztahovat pouze k magickým a náboženským aktivitám jak tomu bylo v tradičních společnostech a redukovat je pouze na sociální aspekt náboženství. Jejich významnou funkcí je totiž také to, že legitimují moc, jsou nositeli ideologie, umožňují řešit konflikty, prezentovat dramatickou formou existenciální otázky a poskytovat účastníkům obřadů silné emoční prožitky (Eriksen 2008: 262–263). V moderní společnosti se navíc prosadily rituály každodenní sociální interakce, které potvrzují sociální status účastníků komunikace a činí chování lidí předvídatelným. Aniž si to uvědomujeme, naše sociální interakce je založená na symbolické „transakci“, v rámci níž lidé jednájí v souladu s očekáváním účastníků komunikace. Pro cizince jsou ale každodenní rituály příslušníků hostitelské země často znejistňující, překvapivé a nečekané a proto na ně zpočátku neumí adekvátně reagovat.¹⁰ Cizinec se ale nemusí vyrovnávat pouze se symbolickou dimenzí pro něj neznámé kultury. Na jeho osobnost může negativně působit řada dalších faktorů, jako jsou nezvyklé klima, odlišné hygienické a potravní návyky, jiné vnímání času a prostoru, neznámé zvuky a pachy včetně dalších stresorů, které mohou způsobit psychickou deprivaci a následný kulturní šok. Ten může ve vyhrocených případech u cizince vyvolat vážné fyzické nebo psychické problémy a ve vyhrocené životní situaci dokonce sebevražedné sklony. Stres spojený se steskem po domově někdy může vést k návratu do rodné země. Většina odhodlaných imigrantů ale obvykle setrvává, aby svedli boj o novou identitu, osvojili si jazyk, pochopili principy fungování místních institucí a porozuměli všudypřítomným symbolům, významům a rituálům, jež je na každém kroku v cizí zemi obklopují.¹¹

Pokud se cizinec rozhodne v cizí zemi setrvat, prochází obvykle čtyřmi fázemi, v jejichž průběhu výrazně osciluje křivka jejich vnitřních pocitů (Hofstede – Hofstede 2007: 244). První fázi je možné označit za dobu euforie, neboť v ní obvykle převládá nadšení nad novými dojmy a podněty. Cizinec se zpočátku cítí jako návštěvník na dovolené, který přijel poznávat nové, pro něj dosud neznámé prostředí, v němž si chce dopřát mnoho příjemných zážitků. Pozitivní emoce, které krátkodobě pociťuje, je možné označit jako „sezónní“ a jeho sblížení

¹⁰ V rozporu s mým očekáváním mě jako středoevropanku například překvapilo, že se Němci spontánně, uvolněně a neformálně v obchodech a řadě dalších institucí zdraví frází „hallo“ nebo „tshüssi“, což v českém překladu znamená „ahoj“, slovensky „čauky“. Neosobní formální pozdrav „Guten Tag“ (dobrý den), který jsem od „chladných“ Němců očekávala, používají jen minimálně v kontextu velmi oficiálních jednání.

¹¹ Všudypřítomnost symbolů, které ale zásadním způsobem regulují každodenní život Berlína, jsem si uvědomila ve vztahu ke značkám a symbolům regulujícím městskou dopravu. Cizinec, který není zvyklý na fakt, že v Německu jsou cyklisté běžnou a každodenní součástí městské dopravy, nerespektuje cyklistické značky ani cyklistům vyhrazený jízdní pruh a proto je neustále vystaven výstražnému zvuku zvonku, které jej upozorňuje, že se pohybuje v zapovězeném prostoru pro chodce. Také organizace cesty berlínskými dopravními prostředky typu S-bahn nebo U-bahn klade na cizince zpočátku značné nároky, neboť vyžaduje nejen pečlivé „čtení“ dopravních symbolů, jako jsou tabule oznamující příchody a odchody vlakových souprav, ale také pečlivé časové plánování vyžadující zkušenost s potenciálními dopravními kolapsy.

s novým prostředím je tak minimální, že většinou ani neprožívá kulturní šok. Ten se dostavuje ve druhé fázi pobytu, kdy začíná žít reálný, skutečný, každodenní všední život v hostitelské zemi a snaží se adaptovat na nové podmínky. Toto období je velmi náročné a psychicky vyčerpávající. Cizinec se snaží najít práci a vhodné ubytování. Pokouší se zorientovat ve fungování služeb a síti byrokratických institucí. Jeho kognitivní mapa ale není připravena na odlišné kulturní prostředí, v němž se špatně orientuje, tápe a dopouští se četných interpersonálních chyb. To v něm vyvolává pocity bezmoci, vzteku nebo dokonce nepřátelství k novému prostředí. V jiné situaci je samozřejmě cizinec, který se v nové zemi ocitl služebně, je zde na více či méně časově omezenou dobu a má zde celou řadu služeb již zajištěnou. Přistěhovalec, který je v novém prostředí primárně odkázán sám na sebe a před sebou má nejistou budoucnost, snadno podléhá depresím a stresům vyvolaným kontrastem mezi vysněným světem, který očekával a realitou. Často do cizí země přijel kontaminován zkreslenými mediálními zprávami o ekonomickém, právním a společenském systému hostitelské země a teď je nucen vynaložit značné úsilí, aby v nových podmínkách obstál. Tato fáze pobytu není jen bojem s odlišným institucionálním, hodnotovým a normativním systémem, ale také dobou krize identity a bojem se sebou samým. V tomto období je cizinec nucen vyřešit zásadní existenční problémy souvisící se získáním domova a výdělku, jež mu pomůže přežít. Podaří-li se mu získat vhodné ubytování a práci, jež mu pokryje každodenní náklady na život, ocitne se ve třetí fázi pobytu, kterou je možné označit za dobu „uvolnění“ či „vydechnutí“. V tomto období již cizinec získal přechodné bydliště, má zaměstnání, orientuje se v jednotlivých částech města, vyzná se ve fungování dopravy a služeb a prohlubuje si jazykovou kompetenci. Součástí jeho sociálního světa jsou noví známí a přátelé, s nimiž začíná trávit svůj volný čas. Navštěvuje s nimi kavárny, sportovní akce, kulturní kluby a obchodní centra. Stále více se začleňuje do různých sociálních skupin a stále efektivněji se adaptuje na místní hodnoty, normy, ideje a vzorce chování a myšlení. Jeho psychický stav se postupně zlepšuje, stoupá jeho sebedůvěra v komunikaci probíhající ve sféře pracovních nebo osobních vztahů. Současně se snaží o nápodobu životního stylu domorodců, čímž rozšiřuje své adaptační strategie o nové životní alternativy, které si časem osvojí a začne je prakticky používat nebo je zavrhnout. Následující čtvrtou fázi pobytu je již možné označit za období ustáleného stavu mysli. Ten může být ve srovnání s původní domovinou negativní, pokud se cizinec i nadále cítí v hostitelské zemi vykořeněný a odmítaný nebo pozitivní, to v případě převažujících pocitů přijetí. V případě, že se cizinec cítí být dobře adaptovaný na nové podmínky a je s kulturou hostitelské země plně identifikován, stává se domorodcem, i když v jeho vědomí do jisté míry přetrvává bikulturní vidění světa a zdvojená kulturní identita.

2. PŘÍCHOD „TĚCH DRUHÝCH“ V ZRCADLE GLOBÁLNÍ MIGRACE

2.1 Kořeny krize identity v kontextu evropské utečenecké krize

Jedním z důsledků rozsáhlých migračních procesů, které se staly významným zdrojem současných globálních procesů kulturní změny, je nárůst krize identity (Mital 1986, Abrams Hogg 1999, Abbinnett 2003, Baral – Kar 2003, Soukup – Manová 2017)¹². Jedná se o problém transkulturního a celosvětového charakteru, neboť zahrnuje jak přeměnu identity dříve relativně autonomních sociokulturních systémů¹³, tak transformaci etnické, sociální, národní, kulturní i osobní identity milionů konkrétních lidí. V současné době se krize identity netýká pouze jednotlivců, ale ovlivňuje celé etnické skupiny a národy, jež se ocitly v akulturačním kontaktu a procházejí fází intenzivní exogenní i endogenní kulturní změny¹⁴. Stále důležitější kulturní kategorií, která se stala součástí „světa v pohybu“ a předmětem výzkumů „antropologie současných světů“ je fenomén „vědomé kulturní identity“ (Eriksen 2008: 336–338). Z historické perspektivy sehrálo při formování identity lidské osobnosti významnou roli osvícenství, které bylo založeno na pojetí člověka jako „plně centralizovaného, sjednoceného jedince, obdařeného schopností rozumu, vědomí a jednání, jehož střed tvořilo vnitřní jádro, které se poprvé vynoří, když se subjekt narodí, a po celou jeho existenci se s ním rozvíjí – přičemž zůstává v podstatě stejné, tj. souvislé či se sebou ‚identické‘“ (Hall 1992: 275). Toto esenciální pojetí lidské identity bylo přehodnoceno v období nástupu moderní doby, kdy si sociologové uvědomili, že vnitřní osobnostní jádro tvořící základ identity již není stabilní a neměnné, ale naopak se „formuje a mění v neustále probíhajícím dialogu s kulturními světy ‚vně‘ a identitami, které se nabízejí“ (Ibid. 275). Tato koncepce identity byla v průběhu 20. století rozpracována zejména v rámci symbolického interakcionismu. K utváření homeostatického vztahu mezi osobní identitou a vnějším kulturním světem dochází v průběhu sociální interakce, kdy jednotlivec interiorizuje kulturní významy a hodnoty. Vztah člověka a kulturního kontextu, v němž se pohybuje se tak stává

¹² Pojem identita není míněna totožnost, ale vztah sounáležitosti a ztotožnění (se) jedince nebo sociální skupiny k instituci, etnicitě, kultuře, národu nebo státu. Na úrovni jednotlivce pocit a stav identity vystupuje jako uvědomování si své jedinečnosti i odlišnosti od ostatních. Na úrovni sociálních skupin se jedná o sdílené a celostní prožívání a interpretování kolektivní (kmenové, etnické, kulturní, národní) identity v taxonomiích a kategoriích „my a oni“.

¹³ Kategorii sociokulturní systém používáme jako označení systémově spjatých nadbiologicky vytvořených prostředků a mechanismů (artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí), které využívají příslušníci určité společnosti k adaptaci k vnějšímu prostředí.

¹⁴ Příčinou exogenní (vnější) kulturní změny jsou procesy migrace a kulturní difuze, zatímco zdrojem endogenní (vnitřní) kulturní změny je lidská invence a inovace, jež probíhá uvnitř dané společnosti.

navzájem více sjednoceným a předvídatelným. V průběhu tohoto procesu se vedle osobní identity utváří také kolektivní identita, kterou lze „chápat jako výraz osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou“ (Lozoviuk 2005: 163). Jádrem kolektivní identity, která se obvykle formuje v rámci konkrétní kultury nebo subkultury, je integrační síla skupiny a „sjednocující princip“ (Hernegger 1982: 19). Tuto situaci ale radikálně změnila doba postmoderny, která dříve komplexní a integrovanou identitu destruovala. V postmoderním světě, pro který je charakteristická dekonstrukce velkých metapříběhů, interakce prolínajících se kultur a pluralita možných interpretací reality, se dříve pevná identita „začíná tříštit – skládá se nikoliv z jediné, ale z několika, někdy si odporujících či nevyhraněných identit“ (Hall 1992: 276). Významnou roli při formování postmoderní, slovy Zygmunta Baumana „tekuté“, identity, která již nemá ustálenou a trvalou esenciální podstatu, sehrály na sklonku 20. století rozsáhlé migrační procesy, při kterých se miliony nomádů ocitly v pro ně novém a neznámém kulturním kontextu.

V průběhu lidských dějin vždy hrály procesy migrace a kulturní difuze významnou roli jako faktory kulturní změny a následné transformace odlišných sociokulturních systémů¹⁵. V novověku k akulturačním proměnám světa přispěla zejména evropská koloniální expanze, která radikálním způsobem globálně změnila kulturní obraz světa. V průběhu 16. až 19. století evropské koloniální mocnosti zničily nebo zásadním způsobem modifikovaly nesmírné množství původně unikátních a autonomních domorodých kultur Afriky, Ameriky, Asie, Austrálie a Oceánie. Ve 20. století k endogenní kulturní změně výrazně přispěly obě světové války, které měnily hranice národních států a stimulovaly migrační procesy. Ve druhé polovině 20. století se významným faktorem exogenní kulturní změny stal rozpad světové koloniální soustavy. Do Velké Británie, Francie, Nizozemska, Španělska nebo Portugalska migrovalo z jejich bývalých kolonií stále více lidí toužících po lepším životě. Tito přistěhovalci se od Evropanů neodlišovali pouze svým vzhledem a etnickou příslušností, ale také jiným způsobem života a odlišnými představami o kulturních normách, idejích a hodnotách. Jinými slovy, do Evropy přicházeli lidé, kteří vyrůstali v odlišné kultuře a byli nuceni se v nových podmínkách stát součástí hostitelské majoritní kultury. Již v postkoloniálním období se tak objevily palčivé otázky, jak k příchozím s odlišnou kulturou přistupovat. Mají být cizinci bezvýhradně asimilováni nebo tolerantně integrováni? Může být klíčem k adekvátnímu soužití politika multikulturalismu? V neposlední řadě se postupně vynořila otázka, jaké důsledky bude mít v dlouhodobé perspektivě život v nové kultuře pro

¹⁵ Pojem sociokulturní systém používáme pro označení relativně autonomního, vnitřně integrovaného systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, které sdílí příslušníci určité společnosti.

psychiku a osobnostní konfiguraci imigrantů. Jak se změní jejich osobnostní a kulturní identita? Antropologové v této souvislosti hovoří o existenci takzvaných polovičatých („halfies“) totožností lidí, jejichž rodiče pocházeli z odlišných kultur a předali jim dvojí kulturní identitu (Narayan 1993).

Stále aktuálnější je také otázka, na níž zatím nebylo možné predikovat správnou odpověď. Totiž, „kým“ budou potomci imigrantů v následujících generacích? Kde budou hledat, budou-li hledat, kořeny své vlastní identity. V této souvislosti je nutné zdůraznit, že přistěhovalci jsou zvláštním typem menšiny, neboť pokud nejsou majoritní kulturou zcela asimilováni, mohou se stát také specifickým typem subkultury nebo dokonce kontrakultury¹⁶. Tradiční antropologické a sociologické výzkumy imigrantů přicházejících do hostitelské země z chudých zemí byly orientovány na problematiku: (1) Projevů diskriminace nebo negativních postojů ze strany příslušníků majoritní kultury; (2) vztahů mezi původní kulturou imigrantů a většinovou kulturou sdílenou příslušníky hostitelské země; (3) sociálních vazeb a sítí, jež udržují přistěhovalci s místem svého původu; (4) strategie užívanou imigranty k udržení původní skupinové a kulturní identity; (5) konstrukce identity vytvářenou prostřednictvím kontrastů existujících mezi majoritní a minoritní kulturou (Georges 1990, Olwig 1993, Eriksen 2008). Jedním z důležitých výsledků výzkumů věnovaných vztahům vznikajících kontaktem se světem „těch druhých“ je poznání, „že politika identity slouží ke zveličení určitých sociálních odlišností, které jsou vnímány jako závažné. V jistém smyslu lze tvrdit, že se snaží proměnit svět plný malých odlišností ve svět tvořený několika obrovskými rozdíly, zejména těmi, jež souvisejí s národností, etnickou identitou, náboženstvím nebo územní sounáležitostí (Eriksen 2008: 350).

Příchod a následná přítomnost „těch druhých“ v mnoha bohatých západních zemích vyvolaly diskuze na téma imigrační politiky a postojů „domorodců“ k lidem, kteří do hostitelské země přináší ideje a normy chování spjaté s odlišnou kulturou. Problémy spjaté se soužitím příslušníků odlišných kultur se staly velmi aktuální zejména na přelomu 20. a 21. století v souvislosti s evropskou utečeneckou krizí. Evropská civilizace v tomto období zažívá masový utečenecký přesun obyvatelstva, který je zapříčiněný jak vojenskými konflikty, politickou nestabilitou a občanskou válkou v zemích Blízkého východu a severní Afriky, tak touhou lidí po šťastnějším životě ve vyspělých západoevropských a skandinávských zemích Evropské unie. Do vyspělých zemí Evropské unie proudí stále větší množství přistěhovalců nejen z

¹⁶ Pojem subkultura používáme pro označení skupiny lidí, která se sdílenými artefakty, sociokulturními regulativy a idejemi do značné míry odlišuje od majoritní kultury, v jejímž rámci existuje. Kontrakultura představuje typ subkultury, jejíž příslušníci se svými postoji a aktivitami dostávají do konfliktu s majoritní kulturou.

válkou zmítaného Blízkého východu, ale také ze severní a subsaharské části Afriky, kde místní obyvatelé k cestě do Evropy motivují také ekonomické důvody. V letech 1996 až 2011 byl počet uprchlíků relativně stabilní, ale od vypuknutí syrské války v roce 2011 počet uprchlíků každoročně narůstá. Celkem bylo na světě v roce 2015 na útěku ze svých domovů 65,3 milionu lidí. Pod vlivem místních válek a konfliktů se 40,8 milionu lidí přesunulo do bezpečnějších míst ve svých státech. Hranice svých zemí překročilo dalších 21,3 milionů osob. Největší množství běženců pochází ze Sýrie, Afganistánu, Burundi a Jižního Súdánu. Nejvíce uprchlíků (asi 4,41 milionu) se přesunulo do Afriky, zatímco Evropa v roce 2015 přijala 4,39 milionu lidí, což byl oproti předchozímu roku nárůst o 43 procent.

Na problém evropské utečenecké krize lze nahlížet ze dvou různých úhlů pohledu. Prvním z nich je humanitární hledisko, které zaujímají organizace a instituce, které poskytují utečencům finanční, materiální, vzdělávací, osvětovou a duchovní pomoc a to jak v domácím, tak i v zahraničním prostředí. Tyto organizace a instituce apelují na univerzální lidské hodnoty a právo člověka na život v důstojných podmínkách. Jejich cílem je řešit nebo alespoň zmírňovat migrační problémy, které se projevují na globální, lokální, kulturní i sociální úrovni. Druhé možné hledisko k evropské utečenecké krizi akcentuje racionální úhel pohledu. Tento přístup klade důraz na využití vědeckých teorií a aplikaci poznatků společenských věd nebo informací získaných na základě empirických dat, konkrétních historických událostí, životních situací a lidských zkušeností. Význam humanitárního hlediska je nezpochybnitelný. Problém jeho efektivní aplikace ale spočívá v tom, že instituce a organizace, které humanitární pomoc utečencům poskytují, často nedisponují dostatečným množstvím finančních prostředků. Aplikace racionálního hlediska, které se při řešení utečenecké krize pokouší využívat vědecké poznatky, vyvolává v současné době spíše rozpaky. Řada indicií totiž naznačuje, že věda není schopná na migrační krizi adekvátně reagovat, doporučovat relevantní opatření ani predikovat její potenciální důsledky.

Skutečnost, že podhoubím současné migrační krize jsou vojenské, politické, náboženské a občanské nepokoje probíhající v islámském světě způsobila, že evropská civilizace čelí multifaktorovému sociokulturnímu střetu. Důsledky migrace navíc vyvolaly řadu problémů, na které společenské vědy dosud nedokázaly adekvátně reagovat. Z tohoto hlediska je paradoxní, že k evropské utečenecké krizi se více vyjadřují politici, ekonomové a demografové, než vědci, kteří se primárně etnickými procesy zabývají – kulturní antropologové, etnografové a etnologové. K růstu hysterie kolem migrační krize výrazně přispívají masmédia, která často v honbě za senzací selektivně modifikují realitu. Stále větší roli při interpretaci příčin a důsledků migrace hrají také různé politické konspirační teorie,

jejichž tvůrci široké veřejnosti předkládají spekulativní hypotézy, čímž přispívají k šíření fám a nepodložených domněnek. Paradoxem je také to, že utečeneckou migrační vlnu se v současné době snaží řešit Evropská unie, přestože zdroje této krize se nachází v islámském světě. Lidem postiženým válkou a občanskými nepokoji by totiž mohly účinně pomoci některé z teritoriálně bližších, relativně bohatých islámských zemí. Faktem ale zůstává, že počet přijatých utečenců v bohatých arabských zemích, je v porovnání s počtem lidí přicházejících do Evropy podstatně nižší. Proto došlo k tomu, že se migrační krize stala politickým, ekonomickým a sociálním problémem Evropy a nikoliv prosperujících částí islámského světa, který je přitom svými historickými a kulturními kořeny utečencům podstatně bližší. V této souvislosti lze mluvit o selhání evropské politické elity, která dopustila, že Evropská unie primárně řeší problémy vyvolané utečeneckou krizí až na svém vlastním území. Účinnou ekonomickou a humanitární pomoc by totiž bylo možné běžencům poskytovat ještě před jejich hromadným exodem mířícím do Evropy. Stejně jako v medicíně, i při řešení utečenecké krize, je efektivnější prevence nežli nákladná léčba důsledků, kterou nemoc vyvolala. Prevencí v tomto případě rozumíme široké spektrum investic, které by mohly ještě na území „vně Evropy“ přispět k ekonomické, sociální a bezpečnostní stabilizaci života lidí, jež se pod vlivem lokálních konfliktů ocitli na útěku. Slovy vojenského experta na mezinárodní vztahy Otakara Foltýna: „Tisíc eur vynaložených na uprchlíka přímo na Blízkém východě má daleko větší přínos než tisíc eur vynaložených na uprchlíka v Německu.“ (Köpplová 2015: 51)

Při řešení otázek věnovaných krizi identity v kontextu evropské utečenecké krize je nezbytné si uvědomit, že proměna kulturních i osobnostních identit přistěhovalců přicházejících v masivním počtu na jedno území má dopad na národní identitu státu, jehož součástí se imigranti v případě získání nového občanství stávají. Národní identitu lze vymezit prostřednictvím čtyř klíčových a konstitutivních kategorií. Jedná se o (1) jazyk, (2) historii, (3) území a (4) sebeuvědomění. Proměny národní identity v širších jazykových, historických, geografických a sociálně psychologických souvislostech je možné prezentovat na příkladu poválečného Německa. Druhá světová válka po sobě na území Německa zanechala nejen hodně lidského utrpení, ale i rozsáhlé materiální škody a velké množství zraněných nebo mrtvých obětí. Tato situace se negativně projevila v podobě negativní demografické křivky a nedostatku pracovních sil, jež byly nezbytné pro obnovu zničené země a její materiální infrastruktury. Na stavební práce ale nebylo potřeba vzdělaných dělníků, a proto začali na území Německa přicházet za prací především manuálně zruční muži z jiných zemí. Deficit pracovně produktivní německé mužské populace tak vyvolal poválečnou migrační vlnu

přistěhovalců. Tehdejší vláda západního Německa uzavřela mezistátní smlouvu o náboru pracovníků s Tureckem, Tunisem, Jugoslávií, Marokem, Španělskem, Itálií a Řeckem. Předmětem uvedené smlouvy byla dohoda o přijetí pracovních sil přicházejících z cizích zemí. Délka pobytu těchto pracovníků, využívaných především pro manuální práce, ale měla být časově omezena. Tento plán přísunu pracovní síly do Německa byl založen na naivní koncepci tehdejší imigrační politiky, konkrétně na předpokladu, že cizinci v zemi setrvají pouze po dobu stanovenou uzavřenou pracovní smlouvou a následně, po jejím uplynutí, se vrátí zpět do zemí svého původu. Účastníci mezistátní dohody si vůbec neuvědomovali důsledky toho, že na jednom geografickém území se dostanou do vzájemné sociální interakce příslušníci odlišných kultur, disponující různými jazyky, jinou osobnostní konfigurací, odlišnou náboženskou zkušeností a historickou tradicí. Obecně je možné konstatovat, že německá imigrační politika podcenila determinující vliv kultury, která vystupuje v podobě sdílených kulturních hodnot, norem a idejí. Kulturu si lidé osvojují v průběhu socializace a enkulturace. V průběhu těchto procesů se kultura stává nedílnou součástí lidské mysli a jako negenetický mentální software aktivně ovlivňuje způsob života lidí.

Skutečnost, že se na území Německé spolkové republiky ve stále větší míře trvale usazovali přistěhovalci z Turecka a dalších islámských zemí tak otevřela otázku, zda a jakými prostředky lze ze strany majoritní společnosti získat sociální kontrolu nad lidmi, kteří disponují odlišným mentálním kulturním softwarem. V podobné situaci se dlouhodobě ocitly po rozpadu koloniální soustavy také bývalé koloniální mocnosti západní Evropy, kam postupně proudilo stále větší množství lidí z jejich bývalých kolonií. Zamyslíme-li se nad tímto problémem z dlouhodobější perspektivy, můžeme konstatovat, že tehdejší průběh příchodu cizinců do Evropy připomíná současnou situaci. Konkrétně do poválečného západního Německa, za muži, kteří se sem vydali za prací a lepším životem, po určitém čase přicestovaly manželky, děti, případně přítelkyně a později i další příbuzní. Současně pro nově přichodící přibýly možnosti prohlubování pracovní kvalifikace, růstu vzdělávání a postupné integrace do majoritní společnosti. Při řešení problémů soužití příslušníků odlišných kulturních minorit v širším kontextu majoritní kultury se stále více objevovaly pojmy jako multikulturalismus, integrace nebo asimilace. Konkrétní země západní Evropy, které byly migrací v důsledku své koloniální minulosti nejvíce zasaženy, stejně jako Německo, jež imigranty na své území po válce dobrovolně pozvalo, ale nedokázaly zvolit jednotnou a účinnou imigrační politiku. Velmi optimistickými se ukázaly například představy, že třetí generace přistěhovalců z muslimských zemí bude již plně integrována do majoritní kultury. V souvislosti s růstem islamismu jsou to ale naopak příslušníci této generace, kteří se ve snaze

hledat kořeny své původní kulturní identity radikalizují a vykazují ve vztahu k majoritní kultuře rysy kontrakultury (Soukup – Manová 2017).

Stále více se také projevuje problematičnost multikulturní politiky, která v některých západoevropských městech vyvolala neřiditelný růst teritorií mající podobu slumů, v nichž žijí převážně cizinci, kteří zde uplatňují svoje vlastní normy a představy o způsobu života včetně prosazování principů šaría. K radikalizaci islamismu přispívají také špatné sociální podmínky, v nichž jsou často nuceni přistěhovalci žít a limitované možnosti jejich dobrého ekonomického uplatnění na trhu práce. Chudé předměstské čtvrti, které jsou často obydlené z větší části cizinci a sociálně slabým domácím obyvatelstvem, se tak stávají místem prohlubujícím sociální konflikty, které někdy přerůstají v projevy násilí. Toto prostředí je živnou půdou pro propagaci radikálního islamismu ze strany teroristicky orientovaných organizací nebo Islámského státu. Výsledkem je, že mezi aktéry teroristických útoků provedených na území Evropské unie, jsou překvapivě příslušníci třetí generace přistěhovalců. Ti, často pod vlivem islamistické propagandy, sociální frustrace nebo touhy revitalizovat své původní kulturní kořeny, někdy vyjadřují svojí identitu prostředky extrémního džihádismu (Soukup – Manová 2017). Svůj podíl na nárůstu negativních postojů muslimů vůči Západu mají ale také pocity ponížení, které vyrůstají z postkoloniální situace a faktu, že v minulosti Okcident ve vztahu k Orientu často vystupoval z pozice vojenské síly a mocenské převahy. „K přímé podpoře teroristů, jejichž krutost a obratnost neměly v dějinách lidstva obdoby, nevede ani islám, ba ani chudoba. Vede k nim spíš tíživé ponížení, které poznamenalo země třetího světa.“ (Pamuk 2001: 18).

2.2 Cizinec v cizí zemi

Paralelně s existencí islamisticky orientovaných kontrakultur, které se negativně vymezují proti majoritní kultuře hostitelských zemí, probíhá v mnoha evropských zemích úspěšná integrace cizinců do majoritní společnosti, jejímž výsledkem jsou často smíšené sňatky, bilingvismus potomků a vznik transkulturních nebo vícenásobných identit. V průběhu integrace cizinců do kultury hostitelských zemí ale i nadále sehrává důležitou roli náboženství jako významná součást původní kulturní identity imigrantů. V současné době se odhaduje počet muslimů žijících v celé Evropě na 15 miliónů. Vzhledem k probíhající evropské migrační krizi je ale tento údaj relativní. Dnes totiž například nelze exaktně odhadnout, kolik miliónů muslimů bude žít na území Evropy v roce 2020. Při řešení problémů spjatých s masovým příchodem muslimů není možné se omezit pouze na ekonomické, politické nebo

demografické důsledky migrace. Problémy vycházející z integračního procesu jsou totiž primárně kulturní povahy, jinými slovy, islámští utečenci, dříve označovaní jako přistěhovalci, mají totiž tendenci odmítat jakoukoliv formu integrace do většinové společnosti. Tento postoj často nabývá podoby dobrovolné revolty proti kulturnímu modelu hostitelské země. Pro mnoho přistěhovalců navíc fenomén integrace splývá s požadavkem přijmout hodnotový systém majoritní kultury, a to je pro ně přijatelné jen z části. Cizinci často za příčinu problémů uvádějí neochotu státních institucí a jejich zaměstnanců začlenit je do majoritní společnosti jako partnery. To je však z racionálního i legislativního hlediska skutečně náročné a v první fázi integrace téměř nemožné. K tomu, aby se přistěhovalci stali plnohodnotnými partnery místních obyvatel, musí získat dobrou kompetenci v jazyce a legislativě hostitelské země. Získání adekvátního sociálního statusu majícího „punc“ partnerství vyžaduje vedle komunikačních schopností také kompetence v oblasti vzdělání nebo profesní způsobilosti. V neposlední řadě je důležitou podmínkou úspěšné integrace cizinců do společnosti hostitelské země jejich schopnost adekvátně vnímat a interpretovat místní kulturu a úspěšně se pohybovat v institucionální síti hostitelské země.

Zásadním problémem cizince, který se ocitl v zemi s odlišnou kulturou, je ztráta statusu, snížená jazyková kompetence, nedostatečné porozumění cizím vzorcům chování, kognitivním systémům a nativním klasifikačním soustavám. Přesto cizinec obvykle usiluje o to „být trvale přijatý nebo alespoň tolerovaný skupinou, do které vstupuje“ (Schutz 1944: 499). Potřeby cizince nadčasově identifikoval a vymezil americký sociolog Robert Ezra Park:

„Musí mít místo, kde se cítí bezpečný (1) domov; místo, odkud může odcházet a kam se může vrátet. Musí získávat (2) nové podněty, mít prostor k odpočinku, k novým zážitkům, dojmům. Musí být uznáván (3); to znamená, že musí patřit do nějaké společnosti, v níž má určitý status, musí patřit k nějaké skupině, v níž něco znamená, tam či onam. Musí být jedincem spíše než pouhou součástí ekonomické a sociální mašinerie. A konečně (4) musí mít v někom nebo něčem zálibu, mít důvěrný vztah, třeba i jen k pouhé kočce nebo psovi, vůči kterým pociťuje náklonnost a ví, že je tato náklonnost opětována.“ (Park 1967: 119).

Cizinec přicházející do země s odlišnou kulturou naráží na několik bariér. Již po vstupu do cizí země prochází obvykle kulturním šokem, který je vyvolán neznámými nebo špatně „čitelnými“ vzorci chování, odlišnými normativními a hodnotovými systémy, pocity psychické deprivace způsobené steskem po domově a celou řadou dalších faktorů včetně neklidu vyvolaného působením cizí krajiny, klimatu nebo dosud pro něj nezvyklými potravními návyky. Cizinec si navíc sebou nese břemeno „člověka bez historie“, neboť opuštěním své domoviny do značné míry ztratil svojí původní kulturní kompetenci, nemůže se

spolehnout na předchozí zkušenosti s řešením problémů, a jeho zásobárna dosavadního „každodenního vědění“ je v nových podmínkách špatně použitelná. Ocitl se totiž ve světě, kde fungují odlišné normy, zvyky a obyčeje. Pro cizince zpočátku není žádná nová sociální situace samozřejmá, a proto jí potřebuje klasifikovat, promýšlet a interpretovat. Jeho jinakost, a neschopnost rozlišit mezi typickým a individuálním, ale u místních obyvatel vyvolává projevy nedůvěry. Cizinec je z jejich perspektivy „nečitelným“ člověkem, který nedisponuje dostatečnou kulturní kompetencí, jenž by mu umožnila správně predikovat domorodé modely myšlení a chování. Cizince také limituje znalost místního jazyka. Může sice dosáhnout značného stupně jazykové kompetence, ale je pro něj těžké v cizím jazyce myslet, snít, osvojit si místní žargon, vnímat významové konotace nebo adekvátně vyjadřovat pocity spjaté s láskou, přátelstvím, uměním a poezií. Americký sociolog Alfred Schutz v této souvislosti upozornil na to, že každé slovo nebo věta *má lem* („fringe“) neboli „atmosféru spojující je s minulostí, s prostředím, s emocionálními hodnotami a iracionálními implikacemi“ (Disman 1998: 330). Domorodce také zneklidňuje, že cizinec není povinen respektovat „idoly jejich kmene“. Každá kultura totiž v souladu se svým hodnotovým a normativním systémem preferuje určitou třídu kulturních prvků, které jsou předmětem posvátné úcty a obdivu. Tyto idoly ale mohou být cizincům, pocházejícím z jiné kultury zcela lhostejné. K růstu xenofobie samozřejmě přispívá také strach domorodců „z neznámého.“ Ten je posilován skutečností, že se cizinec při překladu jazyka i místních vzorců chování při jejich interpretaci dopouští chyb. Ocitl se totiž v situaci, kdy pro něj nefunguje myšlení *jako obvykle* („thinking as usual“), které je založeno na kulturních vzorcích cizincovy vlastní společnosti, kde je bráno jako samozřejmé („taken for granted“) a vytváří „důvěryhodné recepty pro interpretaci sociálního světa a pro takové zacházení s předměty a lidmi, které znamená dosažení nejlepších možných výsledků v dané situaci“ (Schutz 1944: 501). Výsledkem je nejen nežádoucí „šum“ v komunikaci, ale také narůstající psychický stres vyrůstající z chyb, jichž se cizinec v transkulturní komunikaci dopouští (Soukup 2011: 256–259). Tento stres je ale oboustranný. Cizinec v jemu neznámém světě zmateně tápe, zatímco domorodec ztrácí schopnost adekvátně interpretovat a predikovat cizincovo jednání. Z perspektivy domorodců cizinec již svojí existencí „zpochybňuje vědění, které je pro ně samozřejmé“ (Alieva 2012: 188). Postoj příslušníků majoritní společnosti k cizincům v tomto smyslu výstižně popsal Zygmunt Bauman: „Cizinci znamenají nedostatek jasnosti: nikdo si nemůže být jistý tím, co udělají, jak budou reagovat na jeho činy; nikdo nedokáže říci, jestli jsou přáteli nebo nepřáteli. Není proto vyhnutí, člověk je nutně vnímá s jistým podezřením“ (Bauman 2004: 109). Postoj k cizincům negativně ovlivňují také předsudečné stereotypy, jejichž součástí je často snaha jinakost

„démonizovat“. Předsudky vůči cizincům navíc nemají vliv pouze na jejich vnější osudy, ale i na proměnu jejich vnitřní identity, která je ve stále větší míře ovlivňována negativním implicitním očekáváním ze strany příslušníků majoritní kultury. Jak v této souvislosti poznamenal americký sociolog Peter Berger: „Když je člověk přinucen hledět na sebe do zrcadla, které je vyrobeno tak, aby ho zobrazovalo jako potměšilou zrůdu, musí horečně hledat jiné lidi s jinými zrcadly, aby nezapomněl, že měl kdysi jinou tvář. Řečeno trochu jinak, lidská důstojnost je věcí sociálního souhlasu“ (Berger 2003: 108).

S lehkou nadsázkou lze problémy, které řeší cizinec nebo cizinka „v cizí zemi“, srovnat s osudem hrdiny německé romantické novely sugestivně nazvané *Podivuhodný příběh Petra Schlemihla* (1981 [1814]). Její autor, Adelbert von Chamisso, byl rozpolcený člověk žijící na okraji dvou různých kultur. Jednalo se totiž o francouzského emigranta, který se v době napoleonských válek ocitl v Německu. Možná právě proto ve své knize realisticky a současně fantaskně popsal situaci mladíka, který v touze po společenské prestiži a bohatství nerozvážně prodal ďáblu svůj stín. Petr Schlemihl byl díky penězům, jež získal tímto bizarním obchodem, zpočátku společensky úspěšný a všemi přijímaný člověk. Ovšem až do chvíle, kdy lidé odhalili jeho „jinakost“. Člověk bez stínu je totiž pro společenství lidí, kteří svůj stín mají, sociálně i lidsky nepřijatelný. Muž bez stínu totiž narušuje všemi sdílený přirozený řád a principiálně „odporuje uznávaným kategoriím a vyvolává odmítnutí“ (Gellner 1993: 17). Proto se od něj všichni bývalí přátelé odvracejí, vyhýbají se mu, pohrdají jím a přestávají mu důvěřovat. Ztráta stínu se totiž stává symbolem potencionálního nebezpečí, ztráty sounáležitosti a možnosti identifikace Petra s národem nebo etnickou skupinou. Příběh o Schlemihlovi navíc naznačuje, že přijetí cizinců a jejich integraci do hostitelské společnosti limituje odvěká touha lidí bránit hranice svého sociokulturního řádu a snaha domorodců zamezit mísení vlastních a cizích kulturních kategorií a taxonomií (Soukup – Manová 2017). Cizinci jsou z nativní perspektivy často považováni za sociálně „nečisté“, nepředvídatelné a sociálně „kluzké“ bytosti, které reprezentují ohrožující „bytí na pomezí“ a vyvolávají obavy z vyvolání nežádoucího chaosu. Jak v této souvislosti výstižně podotkl britský sociolog polského původu Zygmunt Bauman: „Kvůli nemilé, přitom však důvěrné vazbě ke stavu nejistoty, 'nečistota' klasifikací, mlhavost hraničních linií a propustnost hranic je stálým zdrojem strachu a agrese, které neoddělitelně provázejí úsilí budovat a ochraňovat řád“ (2004: 44). Také podle britské antropoložky Mary Douglasové mezi univerzální tendenci, uplatňovanou ve vztahu ke všemu, co narušuje vnitřní organizaci a kulturní logiku každé lidské společnosti, patří snaha eliminovat všechny „nebezpečné“, „nečisté“ neboli „nemístné“ kulturní prvky a komplexy (Douglasová 2014). „V chaosu neustále se měnících vjemů si

každý z nás vytváří stabilní svět, ve kterém mají objekty rozpoznatelný tvar, jsou lokalizované v prostoru, a mají trvalost. V procesu vnímání sami tvoříme přijímané podněty a jiné odmítáme. Pro nás jsou nejpříjemnější ty podněty, které nejjednodušeji zapadají do vzorce, který si vytváříme. K nejednoznačným podnětům máme tendenci se chovat, jako kdyby se zbytkem našeho vzorce ladily. Rozporuplné vzorce je tendence odmítnout“ (Ibid. 74). To se týká i strategie uplatňované proti cizincům, kteří jsou spontánně považováni za „nemístný“, tedy i „nebezpečný“ element, neboť mohou již svojí existencí narušit normy, ideje a domorodé klasifikační soustavy (folktaxonomie) místní společnosti. V průběhu dějin lidstva se strach z cizinců, a s nimi spjatého fenoménu něčeho „nečistého“, „nemístného“ a tedy i „nebezpečného“, promítl do celé řady strategií, jejichž cílem byla eliminace „těch druhých“. Cizinci se často ocitli a dodnes ocitají v situaci teritoriální nebo sociální izolace. Neblahou ukázkou strategie teritoriální izolace jsou instituce židovských ghett nebo indiánských rezervací. Dalším typem řešení vztahu k cizincům je sociální izolace a kulturní distanc, které ale nejsou tak kruté jako teritoriální izolace. Příslušníci majoritní kultury v tomto případě akceptují přítomnost „těch druhých“ na svém území, ale programově omezují sociální interakci s cizinci jen na nezbytně nutnou dobu (Soukup – Manová 2017). Typickou ukázkou tohoto pragmatického postoje k cizincům žijícím na území České republiky jsou návštěvy, které naši obyvatelé podnikají do vietnamských obchodů, tržišť nebo restaurací. Dalším způsobem, praktikovaným ve jménu ochrany teritoriálních hranic a boje proti narušení domorodého kulturního řádu před „nemístným“ světem cizinců, je jejich fyzický odsun. Za absolutně nelidskou lze označit eliminaci cizinců prostřednictvím jejich fyzické likvidace, která neblaze vstoupila do dějin jako fenomén etnické genocidy (Soukup 2011).

2.3 Cizinci jako zdroj exogenní a endogenní kulturní změny

Existují různá hlediska, která lze na analýzu současné evropské utečenecké krize uplatnit. V této práci ale neaspirujeme na rozbor ekonomických, politických, sociálních ani demografických důsledků příchodu cizinců do zemí Evropské unie. Naším cílem je hlubší zamyšlení nad probíhajícími migračními procesy prostřednictvím kulturologického diskursu a kategorií jako jsou kultura, kulturní změna, migrace a identita. Pojem kultura užíváme v jeho antropologickém smyslu jako označení třídy negenetických programů fungujících jako sdílený mentální software lidské mysli, který determinuje a limituje vzorce chování příslušníků určité společnosti. V průběhu existence lidstva si různé společnosti vytvořily široké spektrum kulturních technologií a adaptačních strategií, jejichž prostřednictvím

přetvářely vnější prostředí i lidskou přirozenost. Z tohoto hlediska lze hovořit o pluralitě kultur, které se od sebe navzájem odlišují v čase a prostoru. Navenek kultury vystupují jako relativně autonomní a vnitřně integrované sociokulturní systémy zahrnující artefakty, sociokulturní regulativy (obyčeje, mravy, zákony, tabu) a ideje, které jsou sdíleny a předávány příslušníky určité společnosti. V případě kontaktu dvou odlišných sociokulturních systémů ale dochází k procesům kulturní změny, které označujeme jako akulturaci. Příčinou akulturačních procesů, které představují typ exogenní sociokulturní změny, jsou migrace lidí s odlišnou kulturou nebo difuze cizích kulturních prvků a komplexů. Cizinci však mohou být také příčinou endogenní kulturní změny, jejíž zdroj je nutné hledat uvnitř sociokulturního systému. Hybnou silou endogenní kulturní změny jsou zejména vnitřní inovace a invence. Vzhledem k tomu, že v řadě západoevropských zemí existují teritoria obývaná po několik generací imigranty, kteří zde udržují zvyky a obyčeje spjaté s jejich původní kulturou, mohou tyto subkultury v průběhu času přispět k vnitřním proměnám majoritní kultury. Evropská unie se tak v současné době ocitla pod tlakem exogenní i endogenní kulturní změny. Exogenní změna je spjatá s akulturačním tlakem vyvolaným přílivem cizinců a neschopností zemí Evropské unie efektivně kontrolovat hranice schengenského prostoru. Zdrojem endogenní změny jsou dlouhodoběji usídlené komunity cizinců, jimž politika multikulturalismu umožňuje na území, kde se nacházejí, praktikovat zvyky a obyčeje spjaté s jejich původní kulturou. Tyto komunity se ale za jistých okolností mohou stát teritorií, nad nimiž majoritní kultura ztrácí sociální kontrolu. Jako příklad lze uvést některé muslimy obydlené čtvrti ve velkých západoevropských městech, jejichž obyvatelé schvalují nebo přímo praktikují tradiční arabské právo šaría, které je v přímém rozporu s deklarací lidských práv. Situaci dnešní Evropy tak lze s lehkou nadsázkou srovnat se situací, v níž se na sklonku svého pádu nacházela západořímská říše. Ta byla také vystavena intenzivní exogenní a endogenní kulturní změně. Její severní hranice se ocitly pod tlakem migrujících germánských kmenů a uvnitř říše narůstal vliv trvale usídlených cizinců, kteří legitimně pronikli do institucionální struktury římského impéria a přispěli k jeho vnitřnímu rozkladu. Výsledkem bylo nejen vojenské vyvrácení Západořímské říše, ale také „smrt“ antické kultury na území západní Evropy.

Dnes je evidentní, že migrační tok lidí vyvolaný v 50. a 60. letech 20. století vytvořil podhoubí pro šíření a uchovávání identifikačních znaků muslimské identity v Evropě. Na základě této skutečnosti v 90. letech minulého století začali kulturní antropologové prosazovat, v rámci teorie kultury a výzkumů kulturní změny, nový pojem, který přímo vysvětluje působení kulturních částic a komplexů na dálku. Jedná se o kategorii

„transnacionální migrace“, která je jako gnoseologický nástroj stále více užívána při výzkumu současných migračních procesů. Konkrétně jde o analýzu vzniku transnacionálních sociálních polí propojujících původní a nová místa pobytu přistěhovalců. Výzkum transnacionální migrace umožňuje odhalit působení paralelních procesů začleňování se do přijímající společnosti a udržování přeshraničních sociálních vazeb, jejichž prostřednictvím si transmigranti souběžně budují a udržují dva různé domovy i dvě alternativní kulturní identity. Významnou kategorií užívanou při popisu, klasifikaci a interpretaci transkulturní migrace je fenomén označovaný jako „trans-migranti“. Tímto pojmem jsou označováni přistěhovalci, kteří nerezignují na udržování sociálních vztahů, které je propojují s místem jejich původu a umožňují jim nevzdat se svých původních kulturních a etnických identit. Významnou gnoseologickou kategorií umožňující nový pohled na migrační procesy je také pojem „transnacionální praktiky“, vnímající participaci na transnacionálních sociálních polích jako prostor otevřený nejen pro transmigranty, kteří se pravidelně pohybují mezi svým původním a novým domovem, ale také pro subjekty, které realizují nejrůznější politické, ekonomické a kulturní transnacionální aktivity nepravidelně, nebo dokonce vůbec přistěhovalci nejsou (Szaló 2007). Pojem transnacionální migrace je jako gnoseologická kategorie dvojdimenzionální. Umožňuje totiž současně provádět jak výzkum strategií, jejichž prostřednictvím migranti udržují kontakty se svým původním domovem, tak i praktik a procesů začleňování přistěhovalců do sociokulturního prostoru hostitelské země. Z této perspektivy můžeme paralelní existenci dvou domovů vnímat a interpretovat jako příznak nových podob světového sociokulturního řádu a atribut „schizofrenního“ začleňování se cizinců do evropské společnosti.

Provedeme-li vědeckou reflexi první fáze příchodu muslimských přistěhovalců do Evropy, konkrétně do poválečného západního Německa, skrze prizma transnacionální migrace je evidentní, proč plány s „dočasně“ přivezenou pracovní silou selhaly. Velká část cizinců totiž z Evropy nemínila odejít a také neodešla. Přistěhovalci, kteří měli v dějinách moderní Evropy dočasně sehrát roli levné pracovní síly, využili svých nepřerušovaných kontaktů s domovem k tomu, aby do nové „zaslíbené země“ přivezli také své přítelkyně, manželky i příslušníky širší rodiny. V období, kdy byli turečtí dělníci v německém prostředí sami, svůj původní životní styl spjatý s islámskou kulturou praktikovali převážně v rámci ubytoven, které jim byly ze strany zaměstnavatelů přidělené. Tato situace se změnila po příchodu jejich rodinných příslušníků, což bylo impulzem k tomu, aby přistěhovalci revitalizovali svojí původní kulturu a učinili z islámu a jeho praktik plnohodnotnou součást svého každodenního života. Svým původem islámské rodiny začaly postupně preferovat tradiční muslimské zvyky a obyčeje

spjaté s jejich původním domovem, což se promítlo do stravování, oblečení, stylu života i praktikování pravidelných modliteb. Na existenci islámských subkultur flexibilně reagovaly nabídkou svých produktů obchody, kavárny, restaurace i řeznictví. Stále viditelnější byla také snaha aktivních vyznavačů islámu vybudovat pro svoje náboženství širší materiální a institucionální základnu, jejímž symbolem se stala výstavba mešit. K revitalizaci a šíření hodnot a norem islámské kultury přispěli také muslimští aktivisté organizující široké spektrum kulturních, vzdělávacích a sportovních volnočasových akcí.

Zamyslíme-li se nad proměnami islámských komunit na území Německa z dlouhodobější časové perspektivy je evidentní, že zde byla první generace přistěhovalců radikálně vytržená z přirozeného kontextu své původní kultury. S jistou nadsázkou lze konstatovat, že se muslimská rodina v širším kontextu evropské kultury cítila možná jako rodina Eskymáků v Africe. Islámští přistěhovalci se ocitli v náročné sociální situaci, jejíž součástí byl kulturní šok. Příchodem do Evropy ztratili původní vlast, její kulturu i geografické území se vším, co k němu patří, tj. podnebí, přírodní prostředí, architekturu, institucionální zázemí, tradiční sociální organizaci, kulturní historii, jazyk, nativní sociální sítě i příbuzenskou strukturu. Na úrovni psychiky jednotlivce imigrace vyvolala v nitru člověka chaos a destrukci pojetí sebe sama. Pro imigranty se tak nové místo a nový domov stal epicentrem ambivalentního jednání. Prostřednictvím hlubokého vztahu k islámskému náboženství si ale muslimové dokázali udržet neustálou symbolickou soudržnost se svým duálním domovem ve své původní vlasti. Z hlediska vývojových proměn muslimských komunit je zajímavá druhá generace přistěhovalců, kterou reprezentují děti, které přicestovaly do Evropy společně se svými matkami ještě v raném věku. Dnes tito lidé patří do kategorie dospělých lidí. Svůj pobyt v hostitelské zemi a integraci do cizí společnosti dodnes vnímají bikulturně, neboť mají pocit, že se pohybují ve dvou dimenzích vzájemně odlišných kulturních modelů chování. Na jedné straně úspěšně absorbují kulturu majoritní společnosti, ale souběžně se emocionálně vyrovnávají se sociálním statutem „těch druhých“ a osudem lidí do velké míry předurčených k životu ve střední a nižší vrstvě.

Ve zcela jiné životní situaci se ocitly jejich děti, reprezentující třetí generaci imigrantů, jejíž příslušníci již absolvovali povinnou školní docházku a dobře znají kulturní vzorce majoritní kultury. Podle tradičních prognóz se již mělo jednat o lidi, kteří budou do většinové společnosti dokonale asimilováni, avšak reálný výsledek jejich skutečné kulturní kompetence je překvapující. Například z dětí, které se již narodily na území dnešního Německa, jen jedna čtvrtina dobře ovládá německý jazyk. Příčiny tohoto stavu, podle názoru odborníků, souvisí s odlišnými přístupy k mezilidským vztahům a uzavírání manželských svazků. Údajně 84%

matek má tendenci zprostředkovat svým synům nevěsty svým původem pocházejících nebo přímo dovezených z Turecka. Tyto ženy většinou neovládají německý jazyk a v rámci muslimských komunit nemají ani tendenci do budoucna zlepšit svojí jazykovou kompetenci. Třetí generace přistěhovalců tedy rozhodně není plně asimilovaná, a co více, má narůstající tendenci hledat svojí identitu v zemi svého původu. Z tohoto hlediska se nelze divit tomu, že v posledním desetiletí vzrostl vliv a působnost extrémistických muslimských skupin, které nesou zodpovědnost za mnoho aktů individuálního nebo organizovaného násilí a brutálního teroru, který je programově zaměřen na občany Evropské unie. Připomeňme si bombové útoky na vlaky v Madridu (2004), v metru a linkovém autobuse v Londýně (2005) nebo teroristické útoky v Paříži (2015), Bruselu, Berlíně (2016), Petrohradě a Londýně (2017).

V této souvislosti si je ovšem nutné uvědomit, že významný podíl na proměnách postojů různých generací přistěhovalců k hostitelské zemi má sociální kontext. První generace přistěhovalců pociťovala ve vztahu k zemi, která je přijala, především vděčnost a vizi lepší budoucnosti, neboť „přišli do lepšího“. U druhé generace pocity vděčnosti ustoupily do pozadí, neboť Tito lidé své sociální postavení stále více konfrontovali s podstatně vyšším ekonomickým potenciálem a lepší životní úrovní příslušníků majoritní kultury. Třetí generace, jejíž příslušníci obvykle vyrůstali v sociálně slabých a teritoriálně vyloučených komunitách, již nepociťují ve vztahu k hostitelské zemi vděčnost, nýbrž frustraci vyrůstající z toho, že v dané společnosti představují tu nejnižší třídu. Narůstající sociální frustrace je velmi nebezpečná zejména v multikulturním prostředí relativně uzavřených městských ghett, jejichž obyvatelé programově odmítají politiku integrace nebo asimilace do většinové společnosti a revitalizují v nových podmínkách tradiční zdroje a principy islámské kultury, jako je například právo šaría. Tato skutečnost ale vyvolává spousty potencionálních a reálných konfliktů mezi přistěhovalci a domorodci. Všeobecným normativním základem soužití lidí v Evropské unii je totiž respekt k principům obsažených ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* (1948) a důraz na principy demokracie. Ta klade důraz na to, že lidské společnosti jsou „řízeny zákony, které vytvářejí občané, a ty mají ve veřejném životě větší váhu, nežli jakékoliv jiné donucování“ (Todorov 2011: 174). Proto, když cizí kulturní zvyky a tradice odporují základním hodnotám evropské demokracie, měl by být zákon nadřazen nad importované kulturní odlišnosti. Výstižně a jednoznačně je tento postoj formulován ve *Všeobecné deklaraci UNESCO o kulturní diverzitě* (2001): „Nikdo se nesmí dovolávat kulturní diverzity za účelem porušení lidských práv zaručených mezinárodním právem či omezování jejich rozsahu“ (Ibid. 2011: 94).

Podle varovné zprávy Institutu pro ekonomii a mír (IEP) se sídlem v Sydney a pobočkami v Londýně a v New Yorku z roku 2014 věnované nárůstu počtu teroristických útoků, se uvádí, že teroristické útoky zabily v roce 2013 celkem 17 958 lidí. Terorismus spjatý s islamismem každým rokem zesiluje. Je zřejmé, že za většinou útoků stojí Islámský stát, pobočky Al-Kaidy, afghánský Talibán a nigerijská Boko Haram. Uvedené organizace spojuje příklon k radikálnímu, teroristicky orientovanému islamismu a dodnes jsou zdrojem výhrůžek proklamujících útoky na země Západu (John 2014).

Za překvapující je možné označit skutečnost, že část seskupení teroristických organizací tvoří představitelé druhé a třetí generace přistěhovalců. Při analýze faktorů, které stojí za agresivními útoky jednotlivců a teroristických skupin, jsme dospěli k názoru, že významnou roli v jejich přiklání se k radikálnímu islamismu sehrála kulturní vykořeněnost a psychická desintegrace dětí, které se narodily přistěhovalcům v prostředí, které podporovalo vznik zdvojené kulturní identity. Slovy francouzského sémiotika a antropologa Tzvetana Todorova: „Nikoliv náhodou rekrutují islamisté své bojovníky především v Evropě, mezi muslimy, kteří se tu už narodili – jejich rodiče či prarodiče, přistěhovalci, určitou kulturní identitu měli, kdežto oni si nějakou musí vytvořit – neosvojili si ani kulturní identitu země, odkud jejich rodiny přišly, ani té, která je přijala“ (Todorov 2011: 114). V této souvislosti ale považujeme za důležité zdůraznit, že při hledání příčin narůstajícího nebezpečí teroristických útoků a potenciálního střetu Orientu a Okcidentu, je nutné se vyhnout zjednodušujícím vysvětlením. Například nelze islám označit za jediný faktor determinující, stimulující a limitující chování muslimských společenství, která se navíc od sebe v mnoha historických, teritoriálních, jazykových i kulturních aspektech odlišují. Není také možné zjednodušeně ztotožňovat islám s islamismem nebo mechanicky islamismus vnímat jako terorismus. Islamismus sice může ve své vyhrocené a radikální podobě prostředky typické pro terorismus používat, ale není to jediná cesta, jíž může své politické cíle a ideologické zájmy prosazovat (Ibid. 216–217). „Uvedená zjednodušení jsou nejen klamná, jsou škodlivá – miliardu muslimů tak vháníme do rukou pár tisíců islamistů a všechny je podezíráme z terorismu.“ (Ibid. 217).

Přistěhovalec, jako aktivní jedinec v průběhu svého života prochází řadou nových sociálních zkušeností, jejichž součástí je osvojování si statusů a rolí, které formují jeho identitu. Na resocializaci imigrantů měly významný podíl vedle profesních a vzdělávacích institucí také místní sekundární sociální skupiny a masmédia, která šířila kulturní ideje, normy a hodnoty majoritní společnosti. V podmínkách muslimských domácností ale i nadále přetrvával vliv tradiční islámské kultury a s ní spjatých náboženských tradic, vzorců chování a myšlení. Děti cizinců, dnes již dospělých jedinců, tak byly vystaveny kulturně dvojdimenzionální

socializaci a enkulturaci.¹⁷ To ve svých důsledcích vedlo ke zformování bikulturní identity, která měla následně zásadní vliv na jejich osobní i kulturní identity. Jádrem bikulturní existence dětí přistěhovalců se stalo řešení komplikované otázky, s kým se vlastně mají identifikovat a do které skupiny patří. Proces začleňování se do kultury z hlediska bikulturní perspektivy není jednoduchý. Zvláště, když se jedná o střet výrazně odlišných kultur a vzájemně soupeřících náboženských systémů.

Zdrojem vnitřních pochybností v člověku, při hledání jeho kulturních kořenů a formování osobní identity jsou (1) jazyková a kulturní bariéra, (2) nedostatek sdílených zájmů s příslušníky majoritní kultury, (3) přezíravost okolí, (4) náročný a proměnlivý sociální život a kulturní kontext a (5) odlišný mentální kulturní software, který užívají příslušníci odlišných kultur k deskripci a interpretaci světa, který je obklopuje. Do třídy elementů způsobujících negativně rozporuplné pocity v duši je možné zařadit i nižší ekonomický status rodin přistěhovalců. O to více překvapující je ale zjištění, že podle dosavadních záznamů a specifikací teroristických aktivistů, můžeme s určitostí tvrdit, že teroristické skupiny tvořily i muslimští nadšenci pocházející z finančně zajištěných rodin, které jim právě během pobytu v evropských zemích zabezpečily plnohodnotné kvalitní evropské vzdělání. V této souvislosti tehdejší integrační politika západní Evropy byla skutečně ze strany jejích stoupenců rozhodně podceňována, proto si vyžaduje do budoucna minimalizovat rizika a to na základě důkladně zvážení a zodpovědných státoprávních rozhodnutí. Při řešení problémů spjatých s existencí pluralitních multietnických společností se ale musíme vyvarovat diskriminace, vylučování nebo izolace jednotlivých kultur nebo subkultur. „Nejde o to izolovat muslimy v jejich náboženské identitě, nýbrž o to, jednat s nimi se stejnou úctou jako se všemi ostatními příslušníky společnosti. Bez elementárního začlenění do společenské smlouvy je jedinec odsouzen k živoření a doháněn k násilnému jednání.“ (Ibid. 2011: 218) Cílem imigrační politiky a s ní spjatými právními a institucionálními kroky řešícími vztah odlišných kultur existujících v rámci jednoho státního útvaru, by tedy neměla být asimilace „těch druhých“ většinovou kulturou. Mnohem konstruktivnější je „*respektování menšin a jejich začleňování do rámce zákonů a občanských hodnot společných všem*“ (Ibid. 2011: 217).

Již příchod a následné usazení se první generace muslimských přistěhovalců v Evropě lze označit za impuls, který přispěl ke zrodu současné exogenní i endogenní kulturní změny probíhající v zemích Evropské unie. Muslimští imigranti sice fyzicky opustili svou vlast, ale

¹⁷ V průběhu socializace si jednotlivec osvojuje sociální role, zatímco se socializací spjatý pojem enkulturace slouží k označení nabývání kulturní kompetence. Jedná se o vzájemně spjaté procesy, které je možné oddělit pouze v rovině teoretické abstrakce.

součástí jejich psychiky se stala transnacionální kognitivní mapa zahrnující existenciální ambivalenci způsobenou dvojí identitou. Tito lidé byli i nadále identifikováni s muslimskými hodnotami svého původního domova, ale současně si aktivně osvojovali ideje a normy kultury hostitelské země, které byly podmínkou jejich přežití. Tato mentální bikulturalita a zdvojená kulturní identita přetrvávala v různě modifikované podobě i u druhé a třetí generace přistěhovalců.

Muslimové žijící v Evropě prostřednictvím široké škály moderních informačních a komunikačních technologií i nadále aktivně udržují příbuzenské, osobní a pracovní kontakty se zemí svého původu, čímž utvářejí sociální síť a společné vazby mající podobu transkulturního mostu spojujícího dva kulturně odlišné světy. Mnoho Muslimů žijících v Evropě se tak ocitá v paradoxní situaci. Na jedné straně si zde chtějí vybudovat nový a stálý domov, ale současně ve svém podvědomí touží po kulturní revitalizaci a návratu ke svým identickým kořenům. Mnoho z nich proto život v cizí kultuře vnímá pouze jako dočasné řešení, jako určitý únik před sociálně, politicky nebo ekonomicky nepříznivými podmínkami v jejich původní vlasti. Skutečnost, že nezanedbatelné množství muslimských přistěhovalců sní o návratu do rodné země nebo o revitalizaci vlastní kultury v hostitelské zemi, se podílí na tom, že přistěhovalci v sobě nepotlačují svojí původní kulturní identitu a ani netouží asimilovat se do cizího kulturního systému. Imigranti jen „povrchně“ integrují a to často pouze tak, aby dosáhli svých osobních záměrů a úspěšně ekonomicky přežili v hostitelské zemi. Z této skutečnosti se postupně rodí duální osobní identita mnoha přistěhovalců. Původní muslimská kulturní identita se na úrovni jedince postupně transformuje na bikulturní identitu. Ta v sobě kromě původního bazálního kulturního jádra a s ním spojenými vzorci chování a myšlení, zahrnuje také kulturní modely a normy hostitelské kultury. K proměnám identity ale pod vlivem migrací, narůstající celosvětové ekonomické integrace a globalizace dochází nejen na úrovni jednotlivců, ale také na úrovni národní identity, která se transformuje v identitu transnacionální. Transnacionální identita, která svými principy a podstatou přesahuje národní identitu, proměňuje vztahy národní loajality a lokální solidarity směrem k idejím kosmopolitismu. Ten programově respektuje kulturní pluralitu založenou na sdílené a respektované univerzální normě a prosazuje princip rovnosti všech lidí (Szaló 2007, Todorov 2011).

Skutečnost, že se Evropa ocitla pod vlivem globalizace, migračních procesů ale neznamená, že by se země Evropské unie měly vzdát principů, zásad, hodnot a norem, které si jejich občané legitimním způsobem zvolili za základ svého života. Slovy Tzvetana Todorova: „Abychom mohli s ostatními jednat spravedlivě, nesmíme upouštět od svrchovanosti lidu,

svobody jedince, uplatňování stejných práv pro všechny či uznávání plurality lidských společností, ale musíme na ně naopak klást větší důraz“ (Todorov 2011: 216). Ostatně již samotný vznik Evropské unie a formování podstaty její identity byl založen na ochotě jednotlivých členských zemí zřít se při řešení sporů násilím, řídit se společnou normou, disponovat stejnými právy a respektovat pluralitu a kulturní rozmanitost. Evropskou identitu netvoří jedna společná kulturní kolektivní paměť, ale schopnost komplexně zahrnout kulturní pluralitu do jednoho sdíleného širšího rámce a nastolit tak nový typ solidarity a vzájemnosti. Nová rodící se evropská identita tak vyrůstá z umění přijmout a respektovat pluralitu jako podstatu i formu vzájemného soužití různých evropských národů a kultur. K tomu, abychom přijali tento princip je ale nezbytné zakotvit jej do širšího právního a politického kontextu.

2.4 Právní a politické aspekty evropské migrační krize

Evropská utečenecká krize ve stále větší míře ovlivňuje legislativu zemí Evropské unie a její migrační a národnostní politiku. Na postavení imigrantů a cizineckých skupin mají na jedné straně vliv zákony dané země o pobytu cizinců, na straně druhé mezinárodní úmluvy a normy, jako jsou (1) *Všeobecná deklarace lidských práv*, (2) *Evropská úmluva o lidských právech*, (3) *Evropská úmluva o státním občanství*, (4) *Úmluva o právním postavení migrujících pracovníků*, (5) *Úmluva o zvláštním postavení osob bez státní příslušnosti*, (6) *Evropská úmluva o účasti cizinců ve veřejném životě*, (7) *Rámcová úmluva o ochranně národnostních menšin*, (8) *Revidovaná Evropská sociální charta* (Uherek 2015: 265). Po vzestupu multikulturní politiky v 80. letech 20. století a jejím pádu na počátku nového milénia se v ohnisku přístupu k přistěhovalcům ve většině evropských zemí ocitla snaha imigranty integrovat nebo asimilovat. Politické a sociální nástroje podporující včlenění cizinců do majoritní společnosti ale ve stále větší míře respektují skutečnost, že utečenci z islámských zemí se pravděpodobně nikdy dobrovolně ani pod nátlakem zcela nevzdají původní kultury, která je součástí jejich mentálního software. V praxi to ostatně ani není možné. Lidé, kteří se ocitli v situaci imigrantů žijících v odlišné kultuře, mohou svůj původní kulturní kapitál do určitých hranic v sobě potlačit nebo částečně nahradit, ale původní osobnostní bazální kulturní jádro (základní osobnostní strukturu) a s ním spojené vzorce chování a myšlení zůstanou na bipolární úrovni navždy součástí osobní a kulturní identity. Proto by všechny kroky učiněné ze strany legislativy hostitelské země měly být při integraci konkrétních cizinců více či méně založené na principech tolerance a kulturní plurality. Tento postoj a s ním spjatá migrační politika ale musí být legislativně a institucionálně zakotvena. To je ovšem z časového,

ekonomického i politického hlediska obtížný a dlouhodobý proces, na jehož řešení by se měli podílet odborníci z celé řady společenských věd. Řešení evropské utečenecké krize je z tohoto hlediska výzvou pro formování interdisciplinárního přístupu k fenoménu migrace a integrace. O vztahu majoritní společnosti k imigrantům by neměli rozhodovat pouze politici a ekonomové, ale také etnologové a kulturní antropologové, kteří se problematikou plurality kultur a interkulturní komunikací dlouhodobě zabývají. Důležitá je také demografická perspektiva, která na jedné straně varuje před kritickým poklesem původní evropské populace a současně varuje před enormním počtem lidí pocházejících z odlišné kultury, kteří se hlásí o evropský azyl. Agentura Fronte zveřejnila dokument Evropské komise z Bruselu ze dne 14. 10. 2015, určený Evropskému parlamentu, Evropské radě a Radě řešení migrační krize. Dokument na jedné straně konkrétně uvádí aktuální stav uskutečňovaných prioritních opatření v rámci Evropského programu pro migraci a na straně druhé informuje o vlně utečenců za posledních 9 měsíců tohoto roku. Poukazuje konkrétně na fakt, že do Evropy se v roce 2015 vydalo víc než 710 000 lidí včetně utečenců, vysídlených osob a dalších migrantů. Zároveň upozorňuje, že současný migrační trend bude i nadále pokračovat. V tomto období většina utečenců z Blízkého východu směřovala přes Turecko a řecké ostrovy v Egejském moři na takzvanou balkánskou trasu. Tento tranzit směřující do vyspělých zemí západní Evropy umožnil nekontrolovatelný příliv islámských imigrantů, kteří si ve své mysli přinášeli kulturní software, jenž v řadě aspektů neodpovídal politickému, společenskému, sociálnímu, kulturnímu, ekonomickému a právnímu uspořádání Evropské unie. Cílové země navíc nebyly připraveny na bezproblémové přijetí a integraci velkého počtu lidí pocházejících z cizích zemí. Evropa se navíc nenachází v období globální ekonomické prosperity a ve většině zemí řeší problémy spjaté s nezaměstnaností. Evropa sice potřebuje zvýšit demografickou křivku, ale ne za cenu růstu sociálních problémů, kriminality nebo zpochybňování evropského pojetí lidských práv. V současné době se snaží země Evropské unie legislativně koordinovat imigrační politiku, i když konkrétní země diferencují svůj postoj k cizincům v širokém spektru přístupů zahrnujícím na jedné straně snahu homogenizovat je v nové občany, na straně druhé jednat s nimi jako se specifickou skupinou. Vnitrostátní právo navíc výrazně modifikuje záležitosti týkající se legální a nelegální migrace a vstupu cizinců na území suverénních států. Například český právní řád rozlišuje především dva typy nelegality. Buď se jedná o tzv. nelegální přechod osob přes státní hranici, nebo o nelegální pobyt na území státu. Mezi příčiny, které výrazně podporují skutečnost nelegálního pobytu cizinců, patří legislativní bariéry a čas, který je nutný k získání příslušných povolení.

Z globálního hlediska Evropská unie přijala nová legislativní opatření, která se týkají (1) omezování možnosti legálního vstupu občanů třetích států na území členských států EU, (2) koordinovaného přístupu v oblastech vyhoštění a navrácení nelegálních migrantů a (3) sankcí souvisejících s převáděním a obchodem s lidmi (Scheu 2011: 110). Lze konstatovat, že od doby, kdy vstoupila v platnost Amsterdamská smlouva, Evropská unie upevňuje společnou vízovou politiku. Tento proces ale zdaleka není jednoduchý a efektivní, neboť v průběhu času dochází na základě rozhodnutí Evropského parlamentu a Rady k různým úpravám a dalším nařízením. Členské státy Evropské unie se v průběhu vývojových proměn vízové politiky pokoušely jednotlivé programy systematicky implementovat v rámci svých právních systémů prostřednictvím tzv. schengenského systému, vízového informačního systému nebo tzv. vízového kodexu. Kodex *Společenství o vízech* nabyl účinnosti dne 5. dubna 2010 a to na základě nařízení Evropského parlamentu a Rady č. 810/2009 a měnil platnost *Schengenského hraničního kodexu*, který se vyjadřoval k různým pravidlům týkajících se cestovních dokladů, platnosti víz, zdůvodnění účelu pobytu či zajištění dostatečných prostředků. Vízový kodex víceméně upravuje načrtnuté otázky, podléhající přeshraničnímu pobytu osob a dodatečně pozměňuje podmínky vízových poplatků, podání opravných prostředků proti zamítnutí víz či příslušnost konkrétního členského státu k vydání víz. Důležitou roli v tomto směru sehrává i vzpomenutý vízový informační systém, jehož úlohou je zabránit občanům třetích zemí v podávání většího počtu žádostí v různých členských státech Evropské unie a ulehčit tak navrácení těch osob, kterým skončila platnost víz. V souladu s úpravou právních norem ve vízových systémech za důvody odmítnutí vstupu migrantů na území členského státu se pokládají i skutečnosti, které jsou považované za hrozbu pro veřejný pořádek, vnitřní bezpečnost, veřejné zdraví nebo mezinárodní vztahy v rámci Evropské unie. (Ibid. 111)

V tomto směru klíčové právní systémy: mezinárodní právo, vnitrostátní právo, válečné právo či diplomatické právo v rámci úpravy migrační politiky EU regulují migraci v různých právních normách, které se následně prolínají do jednotlivých oblastí života člověka. Komplexně můžeme uvést určitou kategorii práv, které jsou obzvlášť relevantní pro přistěhovalce, jako je např. právo cizinců na život, zákaz mučení a nelidského zacházení, osobní svobodu, spravedlivý proces, svoboda náboženského vyznání, svoboda projevu, právo na překladatele v trestním řízení, atd. Právní a politická soustava jsou nevyhnutelnou součástí ochrany kulturního systému každého státního celku. V případě sekulární identity EU je o to víc potřeba na tuto skutečnost právními nástroji relevantně reagovat. V nedostatečné míře právního zabezpečení státu totiž dochází přímo ke kulturním konfliktům, které jsou primárním výzkumným aspektem antropologie práva. Dá se konstatovat, že současná situace

ve stále více integrovaném světě podporuje rostoucí význam antropologie práva. Za oblast jeho antropologického výzkumu je možné považovat zkoumání vzniku, vývoje a fungování právních systémů v různých kulturách světa (Soukup 2011: 339). To znamená, že se z výzkumného hlediska především orientuje na sociokulturní regulativy, hodnoty, normy, principy a instituce, které zásadně zajišťují sociální kontrolu ve společnosti. V tomto směru za základní článek sociální kontroly považujeme zákon, který současně vymezuje občanskou identitu a stanovuje legitimní pravidla společenského soužití. V transkulturní perspektivě představuje samotné právo a s ním spojený systém sociální kontroly hlubší porozumění významným determinantom, které ovlivňují hodnotový a normativní řád každé lidské kultury. V rámci zemí EU je proto zásadní hledat smysluplnou koordinaci různých právních systémů, které umožní jednotlivým státům v rámci fungování legislativních vztahů vzájemné soužití. Každá společnost v různých světových kulturách by proto měla mít pro posílení sociálních norem právně vydefinované prostředky a mechanismy a jejich vliv na řešení sporů a konfliktů. Procesy mezinárodní integrace vyžadují fungování národních právních systémů v nadnárodním politickém a právním kontextu. Každý národ disponuje kulturními specifikami, které je třeba do jisté míry respektovat a na základě nich i právně přistupovat k ustanovení právních norem. V současnosti můžeme vidět přímo v praxi, jak mezinárodní politická situace v Evropě hledá řešení na právní uchopení specifické formy související s tradicí náboženství Islámu. Jedná se o problematiku úzce související s kulturními konflikty projevujícími se v celé řadě členských států. Konflikt sám o sobě je považovaný za významného činitele integrace a diferenciací, na základě čeho i v rámci kulturní antropologie je mu věnovaný výzkumný prostor. Zdrojem kulturních konfliktů jsou situace a procesy, v jejichž průběhu příslušníci dvou či více kultur, které jsou spolu v kontaktu, netolerantně prosazují odlišné nebo protikladné kulturní premisy, hodnoty, ideje a zájmy. Z tohoto hlediska není situace obyvatel Evropské unie zdaleka jednoduchá, neboť nikdo není schopný predikovat, nakolik jsou v důsledku migrační krize ohroženy tradiční evropské hodnoty, způsob života a kulturní dědictví konkrétních evropských zemí. Profesor mezinárodních vztahů Bassam Tibi uvádí ve svých vyjádřeních na toto citlivé téma jen dvě základní alternativy. Podle jeho názoru buď v Evropské unii dojde k „europaizaci“ islámu a místní muslimové přijmou standardní evropské hodnoty demokracie a lidských práv nebo bude Evropská unie islamizovaná (Scheu 2011: 19).

K tomu, aby bylo možné hlubší zamyšlení nad potenciálním střetem odlišných kultur Orientu a Okcidentu na území Evropy, je nezbytné objasnit, co tvoří ideové a normativní jádro islámu a jaký může mít dopad na způsob života lidí, kteří nesdílejí jím prosazovaný soubor idejí

a sociokulturních regulativů. Muslimové ideje islámu považují za přímé přijetí Božího učení, které bylo zjevené prorokovi Mohamedovi. Stoupenci tohoto náboženského vyznání věří v jedinečnost svého boha Alláha a pravdivost Mohamedova učení. Pět primárních zásad islámu vyžaduje od věřících (1) vyznání víry v Alláha, (2) modlitby, (3) post v průběhu ramadánu, (4) plnění náboženských povinností, (5) pouť do Mekky. Ideovým a normativním ohniskem islámu je svatá kniha Korán, i když za důležité jsou považovány i další literární zdroje, které víceméně zahrnují soubor výroků a činů připisovaných Mohamedovi. Tyto posvátné ideové prameny jsou východiskem islámského práva, známého jako šaría, které je ortodoxními muslimy považované za nadčasovou a neměnnou legitimní třídu sociokulturních regulativů. Šaría není omezena jen na náboženské zásady, ale jako soubor sdílených norem a mravních principů zasahuje do širších oblastí života muslimů. Zahrnuje například právo trestní, rodinné, válečné, dědičné, majetkové, závazkové atd. Šaría je specifický normativní systém zejména tím, že se nepřizpůsobuje měnícím se potřebám společnosti, ale naopak společnost je mu podřízená. Šaría jako komplexní třída sociokulturních regulativů klade důraz především na dodržování následujících premis a axiomů:

1. Muslimský muž je nadřazený muslimské ženě.
2. Všichni muslimové jsou nadřazeni všem nemuslimům.
3. Muslimka se nesmí vdát za nemuslimského muže.
4. Muž se může rozvést jednoduchým oznámením ženě, v kontextu, že se s ní rozvádí.
5. Žena se může rozvést podáním žádosti na soud, kde musí obhájit důvody k rozvodu.
6. Svědectví muslimské ženy má u soudu poloviční hodnotu svědectví muslimského muže.
7. Svědectví nemuslima může být zamítnuto jako neplatné.
8. Muslim (muž či žena) nesmí opustit islámskou víru.
9. Muslim nesmí veřejně kritizovat žádný aspekt islámu.
10. Muslim nesmí urážet svatou knihu a Proroka (Kuras 2011: 94).

Uplatnění jednotlivých zákonů šaría v tradiční ortodoxní praxi zahrnuje i komplex fyzických trestů jako jsou veřejné bičování neposlušných žen, zahrabávání nevěrných žen po ramena do země nebo jejich ukamenování. Šaría legitimuje také praktikování vraždy ze cti, jejíž vykonání přísluší například otci neposlušné dcery nebo jejímu bratrovi. Již při běžném čtení principů zákonů šaría je evidentní, že jsou v přímém rozporu s normami a hodnotami, které jsou závazné pro země Evropské unie a v řadě aspektů zásadním způsobem porušují euroamerické představy o lidských právech.

Dlouhodobý a neustále se zvyšující příliv imigrantů pocházejících z islámských zemí způsobil, že vyspělé evropské státy jako jsou Francie, Nizozemsko, Německo, Velká Británie nebo Švédsko, ztrácí nad chudými a sociálními problémy zmítanými městskými čtvrtěmi s převahou cizinců sociální kontrolu. Tato cizinecká ghetta stále více žijí svým vlastním životem a jako svébytný jev „sui generis“ také podle svých vlastních zákonů. Příslušníci domácí hostitelské země vstupují do těchto částí měst se stále většími obavami a jen na vlastní zodpovědnost. Jedná se totiž o území, kde platí zákony, jazyk, sociokulturní regulativy, zvyky, rituály a symboly „těch druhých“. Přistěhovalci koncentrovaní na jednom teritoriu zde ve stále větší míře prosazují své vlastní představy o fungování sociálního řádu a sociální kontrole, čímž v konečném důsledku aktivně přispívají k udržování své kulturní a skupinové identity. Problém a zdroj potenciálních kulturních konfliktů mezi příslušníky majoritní a minoritní kultury spočívá v tom, že kulturní software sdílený občany hostitelské země se neztotožňuje s principy práva šaría, které odporuje základům a tradicím evropské liberální demokracie a zákonům zakotveným v ústavách západních zemí. Evropský soud pro lidská práva v roce 1998 vydal prohlášení, ve kterém upozornil na porušení evropské konvence na ochranu lidských práv a základních svobod v případě, že by Evropská unie umožnila legitimní existenci práva šaría paralelně vedle evropských právních systémů. Růst konfliktů vyrůstající z koexistence odlišných kultur, které preferují různé hodnoty a normy, se promítá nejen do státní a veřejné sféry, ale i do sféry soukromé. Struktura každé společnosti v sobě navíc obsahuje složky, které dokážou konflikty podnítit a dále rozvíjet. Proto je důležité potenciální konflikty včas identifikovat a legitimním způsobem je eliminovat nebo kontrolovat. Podle Den Hollandera rozlišujeme tři formy kulturního konfliktu:

1. Konflikty mezi kulturami.
2. Konflikty uvnitř jedné kultury.
3. Konflikty uvnitř osobnosti jednotlivce.

V předchozích kapitolách jsme analyzovali procesy exogenní změny a migraci jako potenciální zdroj střetu odlišných kultur, transformace společností i příčinu růstu napětí mezi kulturně odlišnými sociálními skupinami. Evropská utečenecká krize z tohoto hlediska významným způsobem stimuluje také institucionální změny. V antropologickém pojetí institucionální změnu charakterizujeme jako typ kulturní změny související s transformací stávajících nebo vznikem nových institucí (Soukup 2011). Institucionální změny vyvolané příchodem cizinců praktikujících islám se projevují především ve veřejné sféře, která úzce souvisí s problematikou výkladu náboženské svobody v kontextu budování mešit a minaretů

nebo se snahou sjednotit ideově a normativně odlišné představy majoritní a minoritní kultury v oblasti občanských práv, výchovy a vzdělávání.

V souladu s výzkumnými cíli naší práce představíme několik příkladů ilustrujících problematiku multikulturního soužití a potenciálních kulturních konfliktů na území dnešního Německa. Co do vysokého počtu muslimských imigrantů se uvádějí za nejvíce postižené následující německé spolkové země: Sasko, Brandenbursko, Meklenbursko – Přední Pomořansko, Sasko – Anhaltsko a Durynsko. Dále Bádensko – Württembersko, Severní Porýní – Vestfálsko, Bavorsko, Hesensko, Sársko, Brémy, Hamburk a Berlín. Situace spjatá se soužitím s muslimskými přistěhovalci se od příchodu tzv. první generace imigrantů, tj. od poloviny 20. století až do současnosti, pozvolna mění. Spolužití rodilých Němců s islámskými přistěhovalci zpočátku ovlivňovala skutečnost, že muslimové přicházející většinou z Turecka, představovali levnou pracovní sílu a sociální interakce domorodců a přistěhovalců se primárně odehrávala v pracovní sféře. Situace se ale radikálně změnila s příchodem manželek imigrantů a širší části muslimských rodin a jejich snahou setrvat v hostitelské zemi natrvalo. Vznikem rodinných a příbuzenských svazků se u přistěhovalců posílila původní kulturní identita a rozšířil se rozsah a vliv muslimských kulturních prvků na kulturu hostitelské země. Tato skutečnost vedla na institucionální úrovni k vytváření muslimských veřejných prostor (výstavba mešit) umožňujících muslimům praktikovat jejich víru a snaze politicky vlivných islámských reprezentantů zavést do vzdělávacího systému hostitelské země výuku věnovanou islámu.

Institucionálně byla výuka islámu v Německu realizována ve dvou alternativách. První z nich spočívala v rozšíření studijních programů stávajících škol o problematiku islámské kultury, druhá byla založená na organizaci studijních kurzů, často ve spojení s výukou arabského jazyka. Organizace těchto vzdělávacích projektů probíhala ve spolupráci s Tureckým *Ministerstvem školství a Úřadem pro náboženské záležitosti v Ankaře*. Tyto vzdělávací programy byly realizovány hlavně v Hamburku, Berlíně, Sasku, Bavorsku, v Severním Porýnsku a Vestfálsku (Klapetek 2011). V průběhu svého výzkumu v Berlíně jsem měla možnost se seznámit s legitimně ustanovenou muslimskou školou, podléhající státu. Jedná se o základní školu *Islam Kolleg Berlin gGmbH.*, která v roce 1989 vznikla ve čtvrti Kreuzberg. Legislativně škola funguje na principu registrovaného sdružení a od roku 1995 je uznaná berlínským senátem jako *Islamische Grundschule*. Proces výuky je uskutečňovaný v souladu s podmínkami fungování jiných státních škol v Berlíně s důrazem na výuku hlavního vyučovacího jazyka, jímž je němčina. Současně studijní program této základní školy svým žákům poskytuje možnost výuky islámu a arabštiny, a paralelně i další vzdělávací aktivity

spojené s islámským náboženstvím. V akademickém roce 2015/2016 se oficiálně otevřelo sedm tříd.¹⁸ Jako další příklad muslimského akademického vzdělávacího centra lze uvést německou islámskou školu a islámskou školku v Mnichově (*Deutsch-Islamische-Schule und Islamischer Kindergarten zu München*). Za založením této školy stála organizace Muslimských bratrstev a v současné době ji navštěvuje přibližně 120 žáků, kteří mají výuku v kombinaci němčiny a arabštiny.¹⁹

Šíření edukativních institucí zaměřených na vzdělávání muslimských dětí vede k tomu, že do majoritní německé kultury vedle cizího jazyka islámských přistěhovalců pronikají do veřejné sféry i odlišné kulturní prvky, zvyky či symboly. V Německu nebo Francii je ale oficiální postoj k některým cizím zvykům, jako je například respektování islámských šátků na akademické půdě, ve srovnání s liberálnějšími státy (Rakousko), výrazně striktnější. Legislativně jsou zde stanoveny zákony, na základě kterých všichni zaměstnanci škol a jejich studenti nemohou nosit nebo aktivně propagovat jakékoliv symboly vztahující se k náboženské víře. Právní úpravy se týkají i osvobození/neosvobození muslimských dětí z tělesné výchovy, hodin plavání nebo školních výletů či v otázce uznání muslimských svátků v rozvrhu atd. S nárůstem počtu přistěhovalců vykazujících kulturní odlišnosti tak dochází ke konfrontaci odlišných světů, jež se promítá do různých oblastí sociálního života. Tento proces kulturní diverzifikace má jednu společnou základní premisu. Přistěhovalci se snaží aplikovat své tradiční hodnoty v novém prostředí, přičemž narážejí na bariéry při jejich uplatňování. Tak vzniká jak podhoubí umožňující růst kulturních konfliktů, tak nutnost vytvářet institucionalizované mechanismy umožňující jejich konstruktivní a adekvátní řešení.

Četné diskuze vyvolává také problém míry respektování sociokulturní, ideové a náboženské autonomie islámských komunit v hostitelských zemích. Princip „pasivní neutrality“ se ze strany majoritní německé společnosti projevil například v postoji k výstavbě mešit a minaretů. Doposud je v Německu evidováno zhruba 160 vybudovaných nebo z části zrekonstruovaných mešit. O tom, že v kontextu tradiční německé městské architektury vznikají monumentální islámské sakrální stavby, svědčí velkolepá mešita Merkez-Camii v Kolíně nad Rýnem, jejíž prostory pojmu přibližně 1300 věřících.²⁰ Je víc než pravděpodobné, že růst muslimské populace v evropských zemích povede ke zvýšení počtu staveb tohoto typu. Tento trend je logický, neboť muslimové, stejně jako praktikující věřící jiných světových náboženství, potřebují sakrální prostor umožňující rituální setkání se svým bohem. Britský sociální

¹⁸ <http://www.islamische-grundschule.de/profil.html>

¹⁹ <http://islam-deutschland.info/forum/viewtopic.php?t=4568>

²⁰ Jan Rychetský: <http://www.parlamentnilisty.cz/arena/monitor/Nejvetsi-mesita-v-Nemecku-je-pred-dokoncenim-A-toto-nam-rekli-mistni-o-muslimech-Merkelove-a-uprchlicich-420753> (6. 11. 2016)

antropolog Alfred Reginald Radcliffe-Brown upozornil na fakt, že každý rituál plní důležité funkce při regulování, uchovávání a předávání hodnot a norem, kterou jsou pro danou společnost důležité (Soukup 2011: 327). Rituály tak podporují solidaritu dané společnosti a upozorňují na význam sdílených hodnot dané kultury.

Na rizika šíření odlišných rituálů, zvyků a praktik minoritní kultury v rámci majoritní kultury hostitelské země upozornil český spisovatel a publicista Benjamin Kuras v kontroverzní knize *Jak zabít civilizaci* (2015), v níž pesimisticky popisuje potenciální důsledky evropské imigrační krize a následného populačního trendu pro tradiční evropskou kulturu. Kuras konstatuje, že již dnes polovina dětí narozených v Nizozemsku je muslimská. Prorokuje, že do roku 2040 se také Švýcarsko bude potýkat s muslimskou většinou a v roce 2045 se v podobné situaci ocitne i Německo. Podle Kurase tento trend zasáhne v roce 2050 také Rakousko, kde v té době bude jedna třetina školáků muslimských a Velkou Británií, kde v roce 2030 převýší počet muslimů ve věkové kategorii 18 až 40 let počet původních Britů. Podle jeho názoru je velice nepřehledná situace ve velkých francouzských městech, kde dynamicky narůstá počet cizineckých čtvrtí a ulic s převahou muslimského obyvatelstva, nad nimiž oficiální státní orgány ztrácejí sociální kontrolu (Kuras 2015: 38–39). Islámskými městy, v nichž se muslimská komunita blíží 50 procentům, se stávají také norské Oslo, švédské Malmö a nizozemský Rotterdam. Zamyslíme-li se z této perspektivy nad budoucností evropských zemí s narůstajícím počtem islámských přistěhovalců a růstem jejich populační křivky, je zřejmé, že je skutečně pouze otázkou času, jakým způsobem a v jakém rozsahu se zde prosadí islám a s ním spjatá kultura.

Vztah Orientu a Okcidentu nelze redukovat na dialog dvou náboženských systémů. Podle našeho názoru jde o konfrontaci dvou principiálně odlišných kultur a s nimi spjatých normativních a hodnotových systémů. Pro mnohé muslimy totiž i nadále představuje sbírka ortodoxních zákonů šaría legitimní třídu sociokulturních regulativů. Jejich uplatňování je ale v přímém rozporu s *Univerzální deklarací lidských práv*, kterou OSN vyhlásilo v roce 1948 i hodnotami a liberálními principy, které země Evropské unie považují za závazné. V tomto smyslu jsou alarmující výzkumné statistiky, podle nichž 65% evropských muslimů pokládá zákony šaría za důležitější než zákony hostitelské země. Například zavedení zákonů šaría si přeje 45% britských muslimů a 62% kanadských muslimů a 32% amerických muslimů souhlasí, že zákony šaría by měly platit pro celé Spojené státy americké (Kuras 2015: 129–131). Podle Kurase tato data naznačují, že jsou ohroženy samotné základy západní civilizace, která vyrostla na anticko-biblických kořenech a v průběhu své existence se přiklonila k principům tolerance a liberální demokracie. Slovy Kurase: „Nenajdeme-li k její společné

obraně vůli, zabíjíme civilizaci. Tentokrát možná navždy. A jestli už je nám opravdu souzeno odejít z dějin jako tolik civilizací dřívějších, ať to alespoň není poslušně a bez odporu“ (Kuras 2015: 243).

Masový příliv přistěhovalců a jejich demografický růst vyvolal v hostitelských zemích výrazné institucionální změny, které ve stále větší míře přispívají k proměnám kulturní identity, preferovaných hodnot a sdílených norem. Instituce zahrnují pravidla, zákony a organizace, které utváří strukturu a fungování v jednotlivých oblastech veřejného, státního a soukromého života společnosti. Formují osobnost člověka od raného dětství, čímž utváří jeho individuální, občanský a kulturní základ, vyrůstající ze sdíleného kulturního dědictví, historické paměti a společné kultury. Exogenní kulturní změna, vyvolaná evropskou utečeneckou krizí, již dnes narušuje občanský, politický, bezpečnostní a kulturní řád sdílený občany zemí Evropské unie. Proto je důležité vytvořit institucionalizované mechanismy umožňující adekvátní začlenění přistěhovalců do kultury hostitelských zemí. Důležitý je ovšem i postoj přistěhovalců, který zaujmou k zákonům a institucím konkrétního státu. Mezinárodní, vnitrostátní či veřejné právo je určujícím faktorem pro rozvoj a udržitelnost evropské identity. Každopádně instituce jako základní jednotky kulturních systémů mají nesmírný význam pro uspokojování potřeb lidí i pro formování jejich osobní i kulturní identity.

Klíčovou roli při formování identity domorodých občanů i cizích přistěhovalců sehrává z hlediska legislativy stát. Národní stát lze považovat za politický koncept a reálný institucionální systém, který se vztahuje k administrativnímu aparátu zajišťujícímu mocenskou a politickou suverenitu nad určitým geografickým prostorem nebo teritoriem. Stát z tohoto hlediska plní tři základní funkce: (1) obranu směrem ven, (2) dozor směrem dovnitř, (3) ochranu občanských práv (Barker 2006: 130). V období expanze multikulturalismu, celosvětové globalizace a nadnárodní ekonomické integrace jsou ale klasické národní státy stále méně schopné řídit svou vlastní politiku a jejich autonomie pomalu ztrácí na legislativním smyslu i mocenské síle. To v konečném důsledku způsobuje, že současné státy pozvolna mění svou podobu a jejich kompetence či legitimita získávají novou formu fungování, kterou označujeme jako nadstátní. Na fungování a kompetenci státu dnes totiž mají stále větší vliv nadnárodní organizace a transkulturní společnosti, což výrazně ovlivňuje celospolečenskou situaci v jednotlivých státech i státních seskupeních. Proměny současných států ale ve stále větší míře ovlivňují procesy exogenní kulturní změny spjaté s celosvětovou migrací, které vyvolávají růst nacionalismu a patriotismu, což ve svých důsledcích vede ke zvyšování mocenské autority státu v oblasti legislativní a vojenské síly. Nezávisle na

probíhajících transnacionálních procesech, které ovlivňují vnitrostátní dění, ale i nadále národní stát působí na život, zdraví, vzdělávání, pracovní uplatnění, sociální kontrolu a legislativně zakotvená práva svých občanů. Základní vztah mezi občanem a státem je dán získáním státního občanství, z něhož vyplývají konkrétní práva a povinnosti. Ty se vztahují zejména k otázkám trvalého pobytu, svobodě slova nebo volebnímu právu. Jinými slovy občanství můžeme chápat jako formu politické identity, jejímž prostřednictvím jedinci získávají legitimní práva a povinnosti v rámci dané politické obce. Občané státu jsou nuceni respektovat zákony, normy a principy, které vyplývají z ústavy národního státu. Občanství je tak možné chápat jako zásadní organizační předpoklad umožňující vytvořit právní pouto mezi jednotlivcem a státem. Na konstituování a šíření národní identity založené na principu a poutu „stát versus občan“ se podílejí především politické elity se svou politickou strategií. Ta vystupuje v různých formách a je prezentována prostřednictvím širokého spektra politických a kulturních nástrojů jako je šíření symbolů, prezentace rituálů, využití edukativního, právního a mediálního systému při šíření obrazu národa atd. Konkrétní politické strategie daného státu se tak aktivně podílejí na formování osobnosti jednotlivce již v průběhu dětství, kdy se pozvolna utváří individuální a kulturní identita a s ní spjatá národní hrdost. Sepjetí jednotlivce s národem je budováno a zajišťováno prostřednictvím institucí, rituálů, symbolů, norem a dalších sociálních, ekonomických a politických nástrojů. Z tohoto hlediska jednoznačně hrají významnou roli vzdělávací instituce. Konkrétně výuka národního jazyka, literatury a historie, samozřejmě občanské výchovy, dějepisu atd. Významnou roli sehrává také konkrétní kulturní politika daného státu, která prostřednictvím regulace a řízení systému kultury zajišťuje tvorbu, šíření a recepci kulturních hodnot prostřednictvím tisku, rozhlasu, televize, filmu a dalších prostředků masové komunikace. Kulturní politika tak přispívá k propagandě oslav národních svátků či stimulaci ochrany kulturního dědictví včetně prezentace pro národ významných artefaktů v muzeích a galeriích. Kultura z tohoto hlediska figuruje i jako součást kulturních technologií, které organizují a utvářejí sociální život a lidské jednání (Ibid.: 2006). V oblasti sportu sehrává ze strany státu nezastupitelnou roli finanční podpora národních sportovních klubů nebo konkrétních sportovců reprezentujících národ na mezinárodních soutěžích a olympiádách.

V průběhu socializace a enkulturace každý občan získává široké povědomí o dějinách a kultuře svého národa a osvojuje si široké spektrum znalostí v oblasti hodnot, norem, symbolů a idejí, jež jsou pro jeho zemi typické a důležité. Národní identitu je tedy možné vnímat jako most, který spojuje jednotlivce se sociální strukturou, v níž žije. V průběhu ontogeneze ale člověk získává několik identit, které mu komplexně poskytují vědomí toho,

kým je a kam patří. Jedná se například o osobní a individuální identitu, sociální a kulturní identitu, etnickou a národní identitu, náboženskou identitu, identitu spjatou s určitým regionem nebo identitu vázanou na věk, pohlaví a rasu. Význam jednotlivých identit pro člověka se utváří prostřednictvím sociální interakce s jinými lidmi. Evidentní je to zejména v situacích, kdy se člověk pohybuje v cizím prostředí a aktivizuje v mysli víc identit současně. Významnou roli z tohoto hlediska sehrává identifikace, která představuje formu emocionálního zapojení do diskursivního popisu „já“ našeho i ostatních, se kterými se setkáváme (Ibid.: 2006: 74). Jinými slovy identifikace s vlastním národem zahrnuje sociokulturní proces, na základě kterého člověk získává kromě svého kulturního softwaru i zkušenosti a poznatky, které v kontaktu s jiným členem tohoto jistého národa aktivizuje. Výsledkem je skupinová soudržnost v podobnosti myšlení, jednání a cítění nebo naopak kontrasty, které vznikají v průběhu konfrontace s příslušníky odlišných skupin. S kategorií národa a národní identity je úzce spjatý i pojem člen/ka národa. Pod tímto pojmem označujeme lidi, kteří se narodili na určitém geografickém území a disponují stejným kulturním softwarem, jehož součástí jsou jazyk, víra, instituce, hodnoty, rituály, praktiky, příbuzenství atd. Fenomén identifikace ovlivňuje (1) náš pohled na sebe samého, (2) naše myšlení, jednání a cítění, (3) naše vztahy k druhým lidem. Součástí identifikace je utváření sebeidentity, které probíhá na psychické úrovni jednotlivce. Jedná se o způsob, kterým o sobě přemýšlíme a na základě kterého si poté i vytváříme vlastní reflexivní konstrukci svého osobního „já“. Toto naše vnitřní „já“ se vyjadřuje různými formami prezentace. V této souvislosti je důležité poznamenat, že sebeidentitu nelze redukovat na komplex povahových rysů. Jedná se spíše o reflexivní narace toho, jakou máme v určité chvíli představu o sobě samém a to nejen z hlediska naší minulosti, ale i současné situace a očekávané budoucnosti. Na formování identity má také výrazný vliv kulturní kapitál, který získáváme v průběhu socializace a enkulturace a jenž je podstatný a určující nejen ve vztahu k sobě samému, ale také k druhým lidem. Při utváření identity sehrávají klíčovou roli dva činitele, které ovlivňují identitu člověka v celé jeho komplexnosti. Na makroúrovni z hlediska kultury majoritní společnosti jde o dominující kulturní systém, působící ve všech směrech lidské existence. Na mikroúrovni se už jedná o různé sociální skupiny a subkultury, kterých se konkrétní lidé stávají v průběhu socializace a enkulturace členy. Podnětný přístup ke studiu identifikace na úrovni jednotlivce rozpracoval britský antropolog Edmund Ronald Leach spolu se svými spolupracovníky. Jedná se o tzv. hierarchický model identifikace obsahujících dvě základní premisy:

1. Sebedefinování: vnímání sebe samého ve shodě s charakteristikami vlastní skupiny a vnímání homogenity vlastní skupiny.
2. Sebeobětování: zahrnuje solidaritu s vlastní skupinou, spokojenost s členstvím ve skupině a významnost skupinové příslušnosti pro sebepojetí jednotlivců (Vlachová 2015: 35).

Výzkumy proměn identifikace imigrantů v kontextu probíhající evropské utečenecké krize mohou významným způsobem pomoci při řešení politických a legislativních problémů a potenciálních konfliktů, které masová migrace vyvolala. Vztahy mezi přistěhovalci a příslušníky hostitelské země totiž neovlivňují pouze politické a právní regulativy, ale také odvěká snaha lidí řešit své problémy v kategoriích „my“ a „oni“. Při výzkumech identity a s ní spjatých konceptů „stejnost“ a „ztotožnění (se)“ je ale nezbytné respektovat skutečnost, že „identita se utváří během sociálních procesů a jakmile je vytvořena, je obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy“ (Berger – Luckman 1999: 170).

3. PROMĚNY KULTURNÍ IDENTITY

3.1 Identita v síti taxonomií (typologie)

Podle norského profesora a současně spoluzakladatele institutu *Transcend* Johana Galtunga představuje sňatek s cizincem dobrý vstup do odlišné kultury. Také status multikulturního dítěte podle jeho názoru přináší mnohé „zručnosti“ ale také četné problémy. Galtung je celosvětově uznávaný odborník v oblasti výzkumu míru a konfliktů a metod nenásilných řešení konfliktů a také nositel řady mezinárodních cen a ocenění. Jeho rozporuplnou úvahu proto vnímejme jako podnětné uvedení do kapitoly, která je věnována problematice transformace kulturní identity v rodině, která buď emigrovala ze své původní země, nebo se proměňovala pod vlivem uzavření multikulturního manželství či spolužití. V těchto podmínkách se transformace kulturní identity dotýká všech členů rodiny, přičemž na každého z nich má odlišný vliv. Kulturní identitu pokládám za klíčový fenomén interkulturní komunikace, protože je neoddělitelnou součástí sociální interakce. O to více je důležité podrobit analýze přetváření a formování původních kulturních identit na tzv. transkulturní identity v průběhu adaptace cizinců na odlišnou majoritní kulturu nebo v situaci multikulturního partnerství či rodiny. Obecně lze identitu vymezit jako kulturní konstrukci a „výraz osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou“. (Lozoviuk 2005: 163). K utváření pocitu skupinové sounáležitosti na úrovni psychiky jednotlivce a sociální skupiny dochází vždy pod determinujícím vlivem kultury. Osobnost a individualita každého člověka se vyvíjí v průběhu enkulturace a socializace, tedy „vrůstání“ jednotlivce do společnosti a kultury. Prostřednictvím těchto dvou vzájemně spjatých procesů se člověk včleňuje do společnosti, učí se sociální role, osvojuje si adekvátní vzorce chování a interiorizuje normy a ideje typické pro jeho kulturu. Na úrovni jednotlivce lze identifikovat individuální a osobní identitu. Individuální identita je spjatá s tělesnými aspekty průběhu ontogeneze a odráží takové atributy lidského života, jako jsou narození, smrt, tělesnost atd. Individuální identita jako obraz vytvořený v průběhu života v lidském vědomí, odlišuje konkrétního jednotlivce od ostatních lidí prostřednictvím jeho charakteristických osobnostních rysů. K individuální identitě je komplementární osobní identita, která je vytvářena prostřednictvím osvojení sociálních rolí, osobnostních vlastností a kompetencí v určitém kulturním modelu (Assmann, 2001). Osobní identita vyrůstá ze zodpovědnosti jedince a společenského uznání. Oba typy identit se utvářejí prostřednictvím kulturních prvků, mechanismů a institucí jako jsou hodnotový systém, jazyk, symboly, normy, zvyky, vzorce chování a ideje. Na základě

determinujícího vlivu kultury, do níž se lidé narodili, pak konkrétní jednotlivci, prostřednictvím své individuální a osobní identity, vytvářejí sdílenou kulturní konstrukci označovanou jako kulturní identita. Ta funguje jako integrující princip, který se projevuje společně sdílenými hodnotami, motivy, premisami a zájmy. „Společně sdílená identita vždy představuje integrační sílu skupiny, 'sjednocující princip' (Hernegger 1982: 19), který v opozici vůči cizí a mnohdy nepřátelsky vnímanému 'oni' vzbuzuje skupinový 'my-pocit', který je nereflektovaně asociován s pozitivními hodnotami“ (Lozoviuk 2005: 163). Dialektické sepjetí osobní a kulturní identity je dáno tím, že se člověk rodí do určité kultury, kterou si ale nevybírám sám, ale je mu přirozeným způsobem daná. Ocitne se tak v kulturní síti své společnosti, která determinuje proces utváření osobní identity. Následnou sebereflexí a uvědoměním si rozdílů mezi „já“, „my“ a „oni“, ve styku s odlišnými skupinami se jeho osobní identita může překlenuvat k identitě kolektivní. Podle německého kulturního historika Jana Assmanna „pod kolektivní identitou či identitou 'my' lze rozumět obraz, který si o sobě vytváří určitá skupina a s níž se identifikují její příslušníci. Tato identita neexistuje o 'sobě', nýbrž vždy jen v té míře, v níž se k ní určití jedinci hlásí. Je silná nebo slabá podle toho, nakolik žije ve vědomí členů skupiny a nakolik dokáže motivovat jejich myšlení a jednání.“ (Assmann 2001: 117).

Kolektivní identita, stejně jako kulturní identita, překračuje identitu jednotlivce, neboť se jedná o sdílený fenomén, který vykazuje atributy „kulturního faktu“, který je vpleten „do sítě jiných kulturních faktů minulých a přítomných“ (Macura 1998: 62). Významnou dimenzi kolektivní identity reprezentuje fenomén označovaný jako etnicita. Jedná se o sociální konstrukci členů určité společnosti, jejímž prostřednictvím je ustavován sociálně organizační princip a sdílený systém představ vymezující vztah „my“ versus „oni“ v etnických kategoriích. Kategorie etnicity je tak, podobně jako pojem kultura, spjatý s kolektivní legitimizací, standardizací a skupinovým sdílením specifické třídy společenských norem, kulturních vzorců, modelů myšlení, komunikování, jednání a prožívání. Na rozdíl od kulturní identity není kritériem pro vymezení etnické identity kulturní danost, ale vymezení etnických hranic, které mohou zahrnovat různé kultury. Za typ kolektivní identity a diskurzivní konstrukci je možné vedle etnické identity označit i národní identitu, která je konstruována v opozici vůči jiným, podobně vymezeným a strukturovaným národním entitám. Ať již ale uvažujeme nad fenoménem kolektivní identity v kategoriích kultury, etnicity nebo národa, vždy se jedná o uměle vytvořenou konstrukci, jejíž prostřednictvím příslušníci určité skupiny v kategoriích autostereotypů a heterostereotypů vytváří více nebo méně legitimní hranici mezi „já“, „my“ a „oni“. Kolektivní identita, vystupující na úrovni sociálních skupin v různé

podobě a pod různým označením, není neměnnou entitou. K jejím proměnám například dochází pod vlivem snížené nebo zvýšené míry komunikace a interakce mezi členy dané komunity. Podíl na transformaci kolektivní identity může mít také reinterpretace ústředních idejí, norem a vzorců chování nebo destrukce hodnotového systému, jež ve svých důsledcích může vyvolat krizi identity na úrovni jednotlivce i společnosti. Stabilitu kolektivní identity také ovlivňují procesy exogenní změny, jako jsou difuze kulturních prvků a komplexů a migrace lidí v prostoru, které mohou vyvolat vnitřní nestabilitu nebo naopak posílit a mobilizovat skupinovou soudržnost.

Důležitou kategorií související s uchováním a předáváním kolektivní identity v čase je koncept „kolektivní paměti“, který byl rozpracován v intencích durkheimovské sociologie francouzským sociologem Mauricem Halbwachsem. Podle jeho názoru každá sociální skupina disponuje specifickou skupinovou „živoucí“ kolektivní pamětí, která je intersubjektivní „studnicí“ a tedy i zdrojem sdílené sociální percepce a interpretace světa (Halbwachs 1985, Lozoviuk 2005: 164). Kolektivní paměť z tohoto hlediska představuje v čase proměnlivý soubor komplexních představ a postojů určité sociální skupiny k minulosti, který dává smysl, tvar a řád jak její historii, tak její kolektivní identitě (Rousso 1993: 60; Lavabre 1993: 1993; Lozoviuk 2005: 165). Na fenomén kolektivní identity je ale možné pohlížet nejen z perspektivy historického času, který kontinuálně utvářel vědomí skupinové sounáležitosti, ale také prostoru, konkrétně tzv. „přípustného diskursu“, jež je spjat se „symbolickým systémem, prostřednictvím něhož se definují a s nímž se identifikují nositelé (určité) kultury.“ (Assmann 1994: 16) V průběhu kontaktu se světem „těch druhých“ se lidé stávají součástí jimi sdíleného symbolického a kognitivního světa, čímž podporují udržení, potvrzení a reprodukování své kolektivní identity v čase i prostoru. K paradoxům existence osobní a kolektivní identity ale patří fakt, že dichotomické třídění světa v kategoriích „my“ a „oni“ by nebylo možné bez existence „těch druhých“. Slovy francouzského filozofa Paula Ricceura „vlastní já obsahuje jinakost do té míry, že ani jedno nemůže být promýšleno bez druhého, neboť jedno prochází druhým.“ (Ricceur 2003: 14). Kolektivní i osobní identita je totiž obvykle vymezována nebo formována prostřednictvím interakce „já“ se světem „těch druhých“. Toto komplementární propojení vzájemně spjatých fenoménů „já-my“ a „ty-oni“ výstižně shrnul francouzský politolog Bruno Etienne do čtyř existenciálních otázek: „Jak vidím druhého? Jak 'druhý' vidí mne? Jak vidím sám sebe? Jak 'druhý' vidí sám sebe? (Etienne 2007: 329). Výstižně shrnul úvahy na téma vzájemné spjatosti kategorií „já“ a „ty“ český antropolog Pavel Sitek: „Existence každého jedince se tudíž odehrává v neustálém transformujícím se vztahu k sobě samému a k druhému, kdy jedno působí na druhé

a vzájemně se prostupují, byť nejčastěji dochází k vytváření reprezentace dichotomie“ (Sitek 2016: 53).

3. 2 Utváření kulturní identity

Výchozím bodem utváření „prvotní“ kulturní identity člověka je skutečnost, že si jí člověk dobrovolně nevybírá, ale je mu ze strany kultury, do níž se narodil, již v dětství vnucena. Významnou roli z tohoto hlediska hraje jazyk, který vykazuje všechny atributy Durkheimova „sociálního jevu“, neboť je „nadindividuální“ a je schopen na člověka vytvářet „nátlak“. Jazyk jako významná součást „superorganické reality“ představuje významnou determinantu utváření kulturní identity i proto, že prostřednictvím slovní zásoby a gramatiky aktivně ovlivňuje vnímání a interpretaci světa. Slovy Tzvetana Todorova: „Nejnápadnější, ale pravděpodobně i nejzásadnější je fakt, že se nutně rodíme do *určitého* jazyka, toho, jímž mluví naši rodiče nebo osoby, které se péče o nás ujmu. Jazyk není nástrojem nestranným, je prodechnut myšlenkami, činnostmi, soudy zděděnými z minulosti; osobitým způsobem člení realitu a nepozorovaně nám předává jistý světový názor. Dítě si jej nemůže neosvojit, a toto chápání světa se dědí z generace na generaci“ (Ibid.: 2011: 64). Důsledky determinující síly jazyka na lidské myšlení originálním a nadčasovým způsobem shrnuli američtí lingvističtí antropologové Edward Sapir a Benjamin Lee Whorf v teorii lingvistického relativismu, podle níž pluralita a rozmanitost různých světových jazyků ovlivňuje u odlišných jazykových skupin sdílené kognitivní modely jejich vnímání světa. Kulturní identitu ale v dětství neutváří pouze jazyk, ale také kulturní a přírodní dědictví dané společnosti, lokální způsob života, potravní strategie, místní výchovné praktiky, tradiční dětské hry a širší kontext systému symbolů a významů, které jsou sdíleny členy dané společnosti. „V dětství si osvojujeme také zálibu v určitých potravinách, kterou si uchováváme po celý život, přijmeme za své určité krajiny, zapamatujeme si rozpočítadla, písně a melodie, a ty budou tvořit náš mentální svět.“ (Ibid. 2011: 64). V průběhu života se počet determinujících faktorů, které formují osobní a kulturní identitu rozrůstá zejména na institucionální úrovni. Vedle primárních skupin jako je rodina, která v raném dětství hrála při utváření identity hlavní roli, mají na zmnožení identit ve vyšším věku stále větší vliv sekundární skupiny, jako jsou škola, zájmové a profesní organizace, politické strany atd. K formování osobní a kolektivní identity tak přispívají četné členské a referenční skupiny, které modifikují osobnost člověka a jeho vztahy k „těm druhým“. Proměny jeho identity po celý život ovlivňují také jeho osobní zkušenosti získané ze sociální interakce a poznatky získané prostřednictvím moderních informačních technologií

a masmédií. Na rozdíl od tradičních společností, kde k utváření osobní a kolektivní identity docházelo primárně prostřednictvím reálné sociální interakce, v moderní a postmoderní společnosti umožňují nové komunikační prostředky a s nimi spjaté sociální sítě vytvářet a posilovat kulturní identitu v kyberprostoru. Lidé, které spojují stejné kulturní kořeny, ale teritoriálně je oddělují tisíce kilometrů, tak mohou společně komunikovat a sdílet své hodnoty ve virtuální realitě. V této souvislosti je nezbytné poznamenat, že jednatelce dnes nevyrůstá v homogenní „čistě“ a „jednotlivé“ kultuře, což vede k tomu, že v průběhu svého života získává několik kulturních identit, které mohou být buď navzájem komplementární a navenek vystupující jako organický celek nebo být relativně autonomní jednotky, které se navzájem protínají. V průběhu socializace a enkulturace si jednatelce osvojuje univerzální hodnoty, normy a ideje své kultury, což formuje jeho „esenciální“ kulturní identitu, již tvoří v dané kultuře obecně sdílené společné „kulturní kódy“, jejichž prostřednictvím vnímá, interpretuje a predikuje myšlení a jednání příslušníků jeho společnosti. Na straně druhé si pod vlivem svého pobytu ve specifických subkulturách nebo kontrakulturách vytváří další kulturní identity, které se promítají do alternativních modelů myšlení a jednání. Jak konstatoval Tzvetan Todorov: „je tu kultura dospívajících a kultura důchodců, kultura lékařů a kultura metařů, kultura žen a kultura mužů, bohatých a chudých.“ (Ibid. 65). Obecně je možné konstatovat, že každá kultura v sobě uchovává velké množství kulturních subformací či subsystémů, které ji výrazně obohacují a současně podporují její „imunitní soustavu“, která se generuje za pomoci znakového systému, v němž dominantní roli hraje jazyk jako znak identity či vnitřní kód jazykového společenství.

3.3 Reprodukce a transformace kulturní identity

Reprodukce kulturní identity se uskutečňuje v průběhu sociální interakce ve společném jazyce, společném vedení a kontinuitě vyrůstající z historické paměti. Podle Jana Assmanna v samotné interakci cirkuluje kulturní smysl, který je zásobárnou společných hodnot, zkušeností, nadějí a výkladových přístupů. Tyto jednotlivé prvky tak souběžně vytvářejí svět smyslů jako určitý světoobraz dané společnosti či komunity, která v konečném důsledku představuje nositele identity. Kolektivní identita na úrovni společnosti nebo sociálních skupin tak modeluje kultury a subkultury i společné sdílení sociálních a kulturních charakteristik. Tím současně také modifikuje pospolitost jako relativní funkční síť sociálních vztahů a osobitých konstrukcí identit jednotlivců. Jednatelce se stává součástí sdílené kolektivní identity zpravidla pomocí sebe-identifikace s nějakou kulturou nebo konkrétní relativně

autonomní sociální skupinou, která vykazuje vlastní normativní a hodnotový systém. Člověk je společenský tvor a jeho atributem je tendence sdružovat se s jinými. Významnou roli z tohoto hlediska hraje sociální interakce, zejména komunikace, díky které dochází ke styku s jinými jedinci. Právě na úrovni jednoduchého jazykového kontaktu na jedné straně udržujeme chod simplicítní společnosti a komunit, ale na straně druhé si vytváříme také kontakt se sebou samým. To vlastně znamená, že bez sociální interakce se světem „těch druhých“ a se sebou samým nejde vlastní „já“ a jeho vědomí o sobě samém uchopit. Naše osobní identita je totožná s my. Ti druzí mají odlišnou identitu, čímž vymezují tu naši. Slovy Pavla Siteka: „Určité 'já' a tedy i 'my', jehož 'já' je součástí, je však zároveň definováno k sobě samému a k druhému, kdy jedno působí na druhé a vzájemně se prostupují, byť nejčastěji dochází k vytváření reprezentace dichotomie, a vymezeno prostřednictvím 'toho druhého', tedy prostřednictvím 'oni'.“

O primární potvrzení své identity se pokoušíme hlavně prostřednictvím otázek: „kdo jsme“, „kým jsme“ nebo „odkud pocházíme“. Klíčem umožňujícím nalézt odpovědi na tyto otázky je kultura. Již v úvodní části práce věnované migraci jsme uvedli, že kultura představuje negenetický program sdílený příslušníky určité společnosti. Vysvětlili jsme si princip programování lidské mysli kulturou jako proces, v jehož průběhu si konkrétní jedinec osvojuje znalosti, dovednosti, hodnoty, symboly, normy a ideje sdílené příslušníky dané společnosti. Tlak kultury na člověka je tak velký, že někteří autoři mluví o tzv. izomorfii osobnosti a kultury. Podle této teorie člověk představuje jakousi miniaturizovanou verzi kultury, do níž se narodil. Člověk ovšem není pouze produktem kultury, ale také jejím tvůrcem. V průběhu socializace a enkulturace sice interiorizuje normativní a ideový systém své kultury, ale v průběhu svého života je schopen osvojenou kulturu prostřednictvím inovace a invence přetvářet. V podobné situaci je ve vztahu ke své identitě. Také ta mu byla do značné míry „dána“ kulturním prostředím, v němž vyrůstal, ale v průběhu svého života se tato identita může pod vlivem kulturního kontextu proměňovat. K transformaci identity může dojít například při vstupu jednotlivce do odlišného kulturního prostředí. Typickým příkladem je příchod islámských migrantů do Evropy nebo sňatek lidí pocházejících z odlišných kultur. V takové situaci se svobodný jedinec může adekvátně rozhodnout, zda svojí původní kulturní identitu v důsledku střetu s cizím kulturním systémem systematickým způsobem přetransformuje nebo naopak ponechá v původním stavu. Za předpokladu, že se rozhodne pro variantu osvojit si kulturní kódy odlišné země, jeho původní identita se pozvolna mění v identitu transkulturní. Jinými slovy je možné na základě volby vybírat si a paralelně vytvářet více kulturních identit. Tyto identity následně mohou mít charakter jednoho komplexního

celku nebo se mohou mezi sebou nepřetržitě prolínat. Analogicky bychom mohli proces utváření nových identit přirovnat k inovaci stávajícího nebo nákupu nového software do našeho počítače. Hardware (tělo) počítače zůstává nezměněn, ale chování počítače se pod vlivem transformovaného nebo nového programu změní. Při transformaci kulturní identity imigrantů, kteří se ocitli v zemi s odlišnou kulturou, hraje zásadní roli imigrační politika hostitelské země. V případě, že se jedná o zemi preferující politiku integrace nebo plné asimilace, je ve vztahu k přistěhovalci vedený tlak na radikální transformaci identity. Pokud ale hostitelská země preferuje multikulturní politiku, k tak radikálním proměnám identity obvykle nedochází. Ve specifické situaci se ocitají lidé během dlouhotrvajících pobytů v cizině. Zde většinou nelze mluvit o transformaci jejich kulturní identity, ale o růstu jejich kulturních kompetencí.²¹ Vedle typu imigrační politiky a délky pobytu cizinců má zásadní vliv na proměny identity míra motivace imigrantů včlenit se do kultury hostitelské země. Identita je spojená s identifikací. To znamená s kým, konkrétně s jakou skupinou se jedinec chce nebo naopak nechce identifikovat.

3.4 Transkulturní identita

Na příkladu imigrantů je evidentní, že člověka nelze uzavřít pouze do jedné skupiny nebo jej odsoudit k celoživotnímu spojení s jeho původním kulturním systémem. Stejně je to i v případě kulturní identity, neboť záleží jen na konkrétním jednotlivci, zda se chce stát součástí více kultur. Obecně lze konstatovat, že existují dva typické modely nabytí transkulturní identity. První model je spjatý s imigranty, kteří se přestěhovali do země s odlišnou kulturou. Druhý model je charakteristický pro multikulturní manželství či partnerská soužití lidí pocházejících z jiných kultur a následně s vícečetnou identitou jejich dětí. V obou případech jde o svobodné rozhodnutí stát se nositelem transkulturní identity. Procesy transformace původních kulturních identit ve výše uvedených variantách mají jak odlišný charakter, tak disparátní míru vrstevnatosti osobní identity v kontextu prostředí a času. Pod vlivem dlouhodobých migračních procesů lze v západní Evropě sledovat narůstající tendenci ke vzniku transkulturní identity jak u imigrantů, tak v multikulturních manželstvích. Například podle statistického úřadu Spolkové republiky Německo 6% novorozenců s německou státní příslušností mělo v roce 2013 zahraniční matku a 35,18% zahraničního otce.

²¹ V této situaci jsem se ocitla v době svého dvouletého výzkumného pobytu v Berlíně, kde jsem se rozhodla, že mým každodenním jazykem bude němčina. Svobodný, nenucený akt stát se německy hovořící bytostí rozšířil můj kulturní software o další jazykovou kompetenci, ale moje “československá“ identita se v cizím prostředí upevnila.

Souběžně se eviduje 5,78% novorozenců s cizí státní příslušností. Statistika podrobně dokumentuje situaci v místě mého terénního výzkumu, jímž byl Berlín. Zde se v daném roce narodilo 31 183 novorozenců s německou státní příslušností, z toho 1 399 dětí rodičům cizincům, 9 282 dětí rodičům Němcům a 20 502 dětí bylo zplozeno v rámci německo-zahraničního vztahu, případně zahraničního svazku. U novorozenců s cizí státní příslušností se uvádí konkrétně narození 3 855 dětí. Z těchto statistických údajů je víc než evidentní, proč se Berlín stále více stává multikulturním městem, jehož obyvatelé vykazují vícečetnou kulturní identitu.

Tabulka č. 1

Novorozenci narození v roce 2013 podle občanství rodičů v Německu

Rok	Celkově	S německou státní příslušností							S cizí státní příslušností		
		Spolu	Rodiče cizinci	Aspoň jeden z rodičů Němec							
				Rodiče oddaní		Rodiče neoddaní			Spolu	Rodiče oddaní	Rodiče neoddaní
				Rodiče Němci	Otec Němec Matka cizinka	Matka Němka Otec cizinec	Matka Němka Otec Cizinec	Matka Cizinka Otec Němec			
1	2	3	4	5	6	7	8	9			
2013	682 069	642 672	31 662	322 310	39 971	30 983	208 970	8 776	39 397	25 666	1331

Tabulka č. 2

Novorozenci narození v roce 2013 podle občanství rodičů v Berlíně

Rok	Celkově	S německou státní příslušností							S cizí státní příslušností		
		Spolu	Rodiče cizinci	Aspoň jeden z rodičů Němec							
				Rodiče oddaní			Rodiče neoddaní		Spolu	Rodiče oddaní	Rodiče neoddaní
				Rodiče Němci	Otec Němec Matka Cizinka	Matka Němka Otec Cizinec	Matka Němka Otec Cizinec	Matka Cizinka Otec Němec			
1	2	3	4	5	6	7	8	9			
2013	35 038	31 183	1 399	9 282	2 659	2 288	14 624	931	3 855	2 021	1 834

Pod vlivem rychle rostoucí imigrace se i nadále jednoznačně procentuální počet novorozenců pocházejících se smíšených rodin radikálně zvyšuje. Růst počtu multikulturních rodin a partnerských svazků ale ve svých důsledcích v rodičích a jejich potomcích vyvolává palčivou existenciální otázku: „*kam patřím*“. Jedním z důsledků masové imigrace cizinců pocházejících ze zemí s odlišnou kulturou než je kultura hostitelské země je z dlouhodobého hlediska postupná a systematická transformace hodnot, norem a idejí původní majoritní kultury. Součástí této kulturní změny probíhající na úrovni společnosti, je také proměna identity konkrétních jednotlivců. Jedná se o proces, který je svojí povahou dialogický. To znamená, že si imigrant v průběhu adaptace na život v nové kultuře přetváří své původní vzorce chování, kognitivní schémata i svoji vlastní identitu. Zásadní roli z tohoto hlediska hraje jeho schopnost osvojit si jazyk hostitelské společnosti a získat kompetenci v oblasti interkulturní komunikace. Ve své podstatě jde o to nalézt způsob vyjednávání o podobě nové identity, která se rodí v průběhu sociální interakce mezi kulturně odlišnými komunikačními partnery. Někteří autoři v této souvislosti mluví o fenoménu interkultury, již je možné považovat za relevantní produkt interkulturního setkávání (Eva Janebová a kol. 2010). Nositelé transkulturních identit, kteří jsou produktem interkulturní komunikace a sociální

interakce příslušníků odlišných kultur zosobňují vzorek lidí, kteří senzitivním způsobem vnímají transformaci své identity. Procházejí procesem, který není jednoduchý, neboť přináší množství bariér a problémů vycházejících z kulturní rozdílnosti, kterou je třeba buď zcela překonat, nebo v dostatečné míře minimalizovat. Ve své podstatě se jedná o proces exteriorního i interiorního charakteru. Vnější vlivy, s nimiž se cizinec potýká, jsou kognitivní povahy. Je limitován větší nebo menší jazykovou bariérou i skutečností, že jazyk nepředstavuje pouze instrumentální komunikační prostředek, ale také „prizma“, jež ovlivňuje vidění světa domorodých mluvčích. V důsledku toho příslušníci různých jazykových skupin pod vlivem slovní zásoby a gramatiky jazyka, jímž disponují, odlišně vnímají a interpretují přírodní a sociokulturní realitu, která je obklopuje.²² Jazyk tak zásadním způsobem ovlivňuje myšlení, komunikační kompetenci i vzorce chování jedince v cizím prostředí. Nadčasově pravdivé je z tohoto hlediska i konstatování: „vztah s cizincem přináší možnost zlepšit své jazykové znalosti.“ Na druhé straně v konečném důsledku nedostatečná znalost jazyka způsobuje výrazný handicap v komunikaci multikulturních milostných svazků a manželských párů. Proto se lidem, kteří procházejí obdobnou zkušeností, doporučuje partnerům mluvit jazykem, který je rodný – mateřský aspoň pro jednoho z nich. To znamená vyvarovat se alternativě třetího jazyka. Existují ovšem páry, které úmyslně upřednostňují ve své vzájemné komunikaci třetí jazyk. Je to většinou z důvodu jazykové nerovnosti ve vztahu, což je na jedné straně pochopitelné, protože tím, že forma jazyka u jednoho z partnerů není určitým způsobem dokonalá, může způsobovat u toho druhého pocity méněcennosti. K drobným či větším gramatickým chybám a jazykovým obrátům, které jsou evidentní v jazyce jednoho z partnerů, jsou tak častým zdrojem jazykové bariéry. Zkomplikovat komunikaci partnerů může také citová stránka slov, slovní hříčky, alegorie a významové nadsázky. V neposlední řadě může být zatěžkávacím problémem neschopnost navázat adekvátní jazykový kontakt se širším okruhem rodiny svého partnera či partnerky v jejich rodném prostředí. Starší a střední generace imigrantů často nedisponuje adekvátním jazykovým vybavením, což ve velké míře vede k neustálému překládání a partner se ocitá v roli nepřístupné osoby. Tato situace je složitá a náročná pro oba partnery, protože vyžaduje vysokou míru trpělivosti a pochopení. Avšak přesto, že cizí jazyk je výraznou překážkou v dorozumívání multikulturních párů, lze ji cílevědomým učením překonat.²³ Obecně je možné konstatovat, že se zdroje negenetického

²² Teorii, podle níž jazyk determinuje lidské myšlení a vnímání světa rozpracovali jako teorii lingvistického relativismu američtí antropologové Edward Sapir a Benjamn Lee Whorf.

²³ Z tohoto hlediska to mají Češi a Slovenky mnohem jednodušší. Jsou totiž z hlediska jazykové příbuznosti češtiny a slovenštiny de facto „dva v jednom“. Slovenky navíc ve vztahu k Čechům disponují „socializační anticipací“, tj. jsou obvykle připravené a ochotné asimilovat do kultury svého českého partnera. Hůře jsou na

kulturního programování příslušníků odlišných společností a etnických skupin, více nebo méně, liší. Proto ve smíšených partnerských vztazích dohází k potýkání se s problémy vyplývajících zejména z kulturní rozdílnosti. Kulturní variabilita tak hraje dominantní roli i v oblasti řešení každodenních problémů a triviálních životních situací. Důvodem proč dochází k vztahovým komplikacím je odlišný kulturní „software lidské mysli“ a s ním spjaté způsoby jednání, cítění či myšlení (Hofstede – Hofstede 2007). Při vstupu do multikulturního osobního vztahu nebo manželství si je nutné uvědomit, že partner nebo partnerka pocházející z cizí země disponuje odlišným mentálním „kulturním balíčkem“, který v novém prostředí ztrácí funkčnost a efektivitu. Zasažená je i emotivní dimenze jeho psychiky, neboť pod tlakem ztráty původního domova, odloučení od rodiny, přátel, práce a životního stylu se dostává do psychické nepohody. Proto je důležité hned na začátku vztahu respektovat partnerovu odlišnou identitu a současně vytvářet sociální prostor umožňující změnu jeho původní kulturní identity. Navzdory tomu, že se multikulturní partneři milují a přechovávají k sobě pozitivní pocity vyplývající z lásky, představují ve své podstatě jeden pro druhého cizince. Je to dáno tím, že se kulturní software jejich mysli svojí povahou liší a skrývá tajemství, která je třeba v průběhu vzájemného soužití postupně odhalit. To není jednoduché, neboť partneři musí pochopit odlišné modely myšlení, jednání a cítění, vyplývající z jiného mentálního a kulturního potenciálu svého partnera.

K cizincově konfrontaci s odlišnými vzorci myšlení a jednání nedochází pouze na úrovni partnerských vztahů, ale také v širším sociálním kontextu, kdy si v průběhu interpersonální komunikace s trpkostí uvědomuje, že mu často lidé v jeho okolí nerozumí. Nejde přitom o nepochopení po jazykové stránce, ale po stránce emoční. Jde o to, že cizinec nemá ve svém okruhu přátel, pracovníků a známých často vůbec nikoho, s kým by mohl emotivně sdílet své pocity, hodnoty, premisy a ideje. Cizinec například trpí tím, že nemůže s někým společně prožívat chvíle, které jsou spjaté s jeho odlišnou představou, co je humor nebo naopak zoufalství. Kulturní bariéra tak vede k tomu, že dobrovolně snižuje počet svých přátel a známých, nebo se dokonce dobrovolně odsoudí k osamělosti, což ve svých důsledcích může vést k frustraci a pocitům existenciální odcizenosti. Transformace kulturní identity je z tohoto hlediska nesmírně složitý proces, na kterém se podílí jak osobní vztahy na úrovni partnerů, tak sociální vztahy na úrovni sociálních skupin a společnosti. Efektivní adaptace cizince na nové prostředí tak vyžaduje dlouhodobý časový horizont a dostatečný sociální prostor, který umožní danému jednotlivci najít cestu jak ke svému partnerovi, tak ke společnosti s odlišnou

tom Česky vstupující do vztahu se Slovákou, kde je ze strany jejich partnerů nižší stupeň socializační anticipace a tím pádem větší neochota přijmout partnera i s jeho kulturou.

majoritní kulturou. Integrace odlišných společností na úrovni kulturně různých partnerů je časově náročná, plná směsi různých pocitů, postojů, přání, ale v konečném výsledku může vyústit do sociálně a kulturně rovnocenného soužití.

3.5 Multikulturní děti a hraniční identita

Ve zcela specifické sociokulturní situaci se ocitají děti, které se narodily a vyrůstaly v prostředí multikulturní rodiny. Tyto děti byly nezávisle na svém přání, terminologií německého filozofa Martina Heidegera, doslova „vrženy“ do jazykového a kulturního prostředí majoritní společnosti, které je „modeluje“ k obrazu svému. V průběhu ontogeneze si tyto děti jazyk majoritní společnosti osvojí, ale obvykle současně přijmou za vlastní i jazyk menšinový, který ho naučí rodič – přistěhovalec. Socializace a enkulturace dětí, které se narodily v multikulturních rodinách, tak osciluje pod tlakem rozdílných jazykových a kulturních kódů. Dítě se na jedné straně identifikuje se vzorci chování a hodnotovým systémem majoritní kultury, ale současně si osvojuje a uchovává i rezidua minoritní kultury rodiče, který do hostitelské země imigroval. Podle výzkumů Alejandra Portese a Rubéna Rumbauta je důležité, aby se tyto děti adaptovaly na obě kultury, což jim umožní integrovat se do majoritní kultury a současně převzít sociokulturní kapitál od rodiče přistěhovance a udržet si tak emocionální vazby s jeho komunitou či příbuzenstvem (Portes – Rumbaut 2011). Významnou roli v tomto procesu opět sehrává jazyk jako nástroj komunikace a současně i prostředek sloužící ke kódování mysli a přenášení kulturních vzorců, idejí a praktik formujících osobní a kulturní identitu člověka. Někdy se ale stává, že rodič pocházející z cizí země podcení vývojovou fázi, kdy může svému potomku v průběhu socializace a enkulturace předat svojí původní jazykovou a kulturní kompetenci. Tím absence nebo jen minimální absorpce kulturních znalostí a dovedností „rodiče – cizince“ způsobí, že se u jeho potomka projeví demotivace nebo neschopnost interiorizovat tyto kulturní prvky nebo naopak zvýší jeho úsilí přeorientovat se na odlišnou kulturu rodiče cizího původu. Ve smíšeném partnerství nebo manželství by proto měli rodiče u svého dítěte podporovat bilingvismus, neboť představuje adaptivní výhodu a současně umožňuje pochopit smysl a význam dvou odlišných kultur. Bilingvní dítě může prostřednictvím duální jazykové kompetence disponovat širokou škálou kulturně odlišných informací a poznatků a je schopné lépe chápat sémantické asociace v rovině střídání jazyka a myšlení. V důsledku flexibilnějšího multikulturního intelektu si dokáže nastavit stabilní dvojazyčnost v modelech vnímání a myšlení, je interkulturně kreativní, vnímavý a disponuje značným citem pro transkulturní

komunikaci. Bilingvismus spjatý s doktrínou kulturního relativismu umožňuje být ve větší míře tolerantní k rozdílům v kulturách, náboženstvích či odlišným zvykům a obyčejům. Bilingvismus je tak „královskou cestou“ do biculturního světa zdvojených nebo víceznačných identit. Jinými slovy bilingvismus a biculturní vidění světa umožňuje zvýšenou interkulturní empatii, transkulturní zkušenost a každodenní dostupnost dvou odlišných jazykových světů. Děti disponující zdvojenou jazykovou kompetencí mohou snadněji vrstnat do příběhů a poezie dvojjazyčné literatury a orální historie svých předků, což jim umožňuje hlouběji porozumět historické paměti, kultuře, mýtům a tradicím vztahujícím se k identitě jejich rodičů. Mýty, náboženské systémy, obyčeje, věda, umění, hudba a krásná literatura v sobě koncentrují zásadní informace o kultuře společnosti a posilují různé podoby sdílené identity. Prostřednictvím sociokulturní transmise kulturní paměť zprostředkovává dítěti široké spektrum historických narací a tedy určitou interpretaci, která slouží jako integrující obraz zdvojené kultury a kulturní identity. Požitek z objevování dvou různých „kulturních balíčků“ svých rodičů dítěti dává zdvojený kulturní most vedoucí nejen ke kulturám rodičů, ale také k prarodičům či příbuzným. Rodina jako primární sociální skupina se tak stává klíčovou institucí formující v multikulturních rodinách biculturní osobnost a vícečetnou identitu. Duální kulturní kompetence a bilingvní schopnost dítěte popsat kulturní jevy, vzorce chování a kulturní témata prostřednictvím dvou odlišných jazyků a s nimi spjatých kulturních konstrukcí ale modeluje kvalitativně jiný typ osobní a kulturní identity, nežli je ten, jímž disponují multikulturní rodiče. Obraz kulturního modelu a identity dětí pocházejících z multikulturních svazků představuje složitou síť vazeb propojených se zdvojeným jazykem, duálním myšlením a polysémantickými významy přisuzovanými věcem a jevům. Pro děti z multikulturních svazků je ale nesmírně složité také dešifrovat kulturní odkaz jejich rodičů. V raných fázích ontogeneze bez problémů přebírají adaptivní vzorce chování a myšlení obou rodičů, ale ve vyšším věku začínají aktivně formovat svoji osobnost a přecházet do stadia cílevědomého, záměrného a soustavného výběru a hodnocení alternativních kulturních modelů a negenetického softwaru své mysli. Podle svého uvážení volí a následují vzorce chování a myšlení toho ze svých rodičů, kterého považují za hodného následování a v němž spatřují patřičnou autoritu. Tyto preferenční postoje, názory a hodnoty ale nejsou trvalé a v průběhu dalšího života se pod vlivem sekundárních skupin, hromadných sdělovacích prostředků a sociální zkušenosti kumulativně mění. Sociokulturní regulativy, které si děti pocházející z multikulturních rodin osvojily v dětství, například normy slušnosti, poctivosti a zásadovosti jim v průběhu dalšího života spolu se sdílenými kulturními hodnotami usměrňují

cíle, strategie a prostředky jejich jednání. Jedná se o dobu hledání, v jejímž průběhu si tyto děti začínají ujasňovat své místo ve světě a utvářet osobní i kulturní identitu.

3.6 Geny versus kultura v multikulturní situaci

Na formování lidské osobnosti nemá vliv pouze společnost a kultura, ale také genetické dispozice. Problematikou koevoluce genů a kultury se zabývali například americký entomolog a průkopník sociobiologie Edward O. Wilson a kanadský biolog Charles J. Lumsden (Lumsden – Wilson 1983: 56). Na základě interpretace determinant života příslušníků dvou odlišných imaginárních civilizací žijících v jiné galaxii – Eydylonů (druh *Eidylos stratus*) a Xenidrinů (druh *Xenidrinus ancepus*) prezentovali hypotézu, že lidská mysl a jednání mohou být primárně utvářené buď genetickými, nebo kulturními determinanty. Příslušníci první civilizace, kteří reprezentují doktrínu biologického determinismu, žijí svoje životy pod kuratelou genů. Ty řídí nejen jejich stavbu těla, ale i vzorce myšlení a chování. Jejich život je postaven na učení se pouze jednomu prvku v rámci dané kategorie. Například si pod determinujícím vlivem svých genů osvojují pouze jeden jazyk, jeden mýtus o vzniku světa nebo jeden soubor chvalozpěvů (Ibid. 1983: 54). Pro příslušníky druhé civilizace, kteří reprezentují doktrínu kulturního determinismu, je charakteristická preference širokého spektra naučených vzorců chování a myšlení a geny primárně ovlivňují pouze jejich fyzickou konstituci. Variabilita různých dimenzí jejich kultury je nesmírná a je předávána z generace na generaci nezávisle na genetické determinaci. Wilson, jako přívrženec biologického determinismu, je ale přesvědčený, že biologická evoluce prostřednictvím selekce (přirozeným výběrem) zvýšila možnosti kulturního vývoje, zatímco kultura zvětšila genetickou způsobilost těch, kteří ji maximálně využívali (Wilson 1993: 87–88). To znamená, že mechanismus ovlivňování kultury prostřednictvím genů a naopak geny ovlivňované kulturou tvoří dva vzájemně spjaté adaptivní systémy determinující, limitující a stimulující lidské chování a prožívání. Slovy amerického sociobiologa Davida Barashe: „Kultura je ve skutečnosti jednou z našich nejdůležitějších adaptací a nepotřebuje být proto v opozici k biologii. Chovajíc se kulturně, chováme se současně biologicky“ (Barash 1981: 221). Sociobiologové, kteří preferují doktrínu genetického determinismu, jsou ale přesvědčeni, že geny „usměrňují kulturní evoluci jedním směrem spíše než druhým.“ (Soukup 2011: 238). Jedinec má sice možnost volby mezi dvěma alternativními způsoby chování, ale geny prostřednictvím epigenetických pravidel zvýhodní variantu, kterou z hlediska biologické evoluce považují za výhodnější. Jinými slovy není to primárně kultura, ale geny, které programují lidské chování a

prožívání a primárně ovlivňují jak jednotlivce, tak celé společnosti. Podle Wilsona a Lumsdena lze vztah mezi geny a kulturou shrnout do následujících axiomů:

1. Geny předepisují pravidla vývoje (epigenetická pravidla).
 2. Mysl roste absorbováním částí kultury, které mysl obklopují.
 3. Kultura se v každé generaci vždy nově rekonstruuje rozhodnutími a inovacemi všech členů společnosti.
 4. Někteří jedinci jsou epigenetickými pravidly lépe disponovaní k přežití a reprodukci v podmínkách současné kultury než jiní.
 5. Úspěšnější epigenetické pravidla (jejich úspěšnějších nositelů) se šíří v populaci.
- (Lumsden – Wilson 1983: 117–118; Soukup 201: 237).

Kultura společně s geny vytvářejí z každého člověka jedinečnou bytost. Podle celosvětové statistiky v roce 2015 obývalo naši planetu 7,2 miliardy obyvatel. Je těžké si představit biologickou a kulturní rozmanitost lidí pocházejících z různých částí světa. Každá lidská bytost disponuje určitým souborem genů a zároveň si v průběhu ontogenetického vývoje selektuje komplex kulturgenů. Pojem kulturgen je představiteli sociobiologie a evoluční psychologie pokládán za základní stavební jednotku kultury a relativně homogenní sbírku artefaktů, chování nebo mentfaktů (Lumsden – Wilson 1983). Příčiny kulturní variability je pak možné shrnout do tří různých hypotéz. První z nich poukazuje na skutečnost, že jedinci zdědili od svých rodičů různé geny. Druhá hypotéza poukazuje na fakt, že se konkrétní lidé vyvíjí v různých prostředích. Třetí hypotéza klade důraz na odlišnost názorů, kulturních hodnot, norem a poznatků, které si lidé osvojili prostřednictvím socializace a enkulturace (Richerson – Boyd 2012).

Obecně lze konstatovat, že identitu jedince utváří geny, prostředí a kultura. Slovy Richersona a Boyda: „Za prvé, lidé se mohou lišit, protože zdědili od svých rodičů různé geny. Za druhé, geneticky shodní jedinci se mohou různit, protože žijí v odlišných prostředích. A konečně, lidé se mohou lišit proto, že si prostřednictvím učení a pozorování osvojili odlišné názory, hodnoty a dovednosti.“ (Ibid. 2012: 38) Otevřenou otázkou však zůstává, která z těchto determinant je při formování osobní a kulturní identity nejvíce dominantní. Při řešení tohoto problému jsem v rámci svého výzkumu věnovala pozornost dlouhodobé sociální interakci malých dětí a adolescentů s jejich multikulturními rodiči. Konkrétně se jednalo například o dcery Řekyně a Němce, Rakušanky a Němce, syna Švýcara a Němky, Němky a Čecha a dále dceru a syna Itala a Němky, kteří vyrůstali v Berlíně. Dlouhodobý pobyt v tomto městě mi umožnil s nimi vést více nebo méně strukturované rozhovory a provádět zúčastněné pozorování jejich aktivit. To mi umožnilo popsat a analyzovat dvojrozměrnost jejich identity

z nativní (emické) perspektivy a zasadit jí do interpretačního rámce jejich vlastního chápání a postoje ke kulturám jejich rodičů. Bylo pro mě inspirativní vnímat a interpretovat jejich biculturní identitu projevující se v jazyce, zvycích, morálních zásadách, poznatcích, technologiích, uměleckém cítění a kreativním myšlení. V průběhu tohoto výzkumu jsem si ale uvědomila, že i já stojím na transkulturní křižovatce alternativních otázek a odpovědí, které ovlivňovaly můj vlastní kognitivní model myšlení.

Děti narozené v multikulturních rodinách nebo svazcích jsou ve své podstatě Němci, neboť přijaly kulturní kódy, vzorce chování a myšlení typické pro německé prostředí a v 80% ztratily kontakt s menšinovou kulturou „rodiče – cizince“. Tím, že měly jen omezený kontakt s jeho příbuznými, poklesla také jejich schopnost převzít a uchovat kulturní paměť jeho původní kultury. U většiny z nich se snížila také komunikační kompetence v jazyce „rodiče – cizince“, který obvykle používaly jen na hovorové a nikoliv na písemné bázi. V důsledku výrazného poklesu nebo úplné ztráty jazykové kompetence a oddělení od komplexní kultury země původu předků poklesla také schopnost těchto dětí osvojit si odlišnou kulturní identitu „rodiče cizince“. O to větším překvapením pro mě bylo zjištění, že děti pocházející z multikulturních rodin, které vyrostly a nadále se fyzicky i mentálně vyvíjejí v německém prostředí, vykazují ve své psychice dominantní „memy“ vztahující se k menšinové kultuře a prostředí.²⁴ Toto zjištění obrátilo mojí pozornost k dlouholetému sporu „geny versus kultura“, který mezi sebou vedou reprezentanti biologického a kulturního determinismu. Stoupenci biologického determinismu jako jsou například sociobiologové nebo radikální evoluční psychologové, vycházejí z přesvědčení, že většina podobností mezi osobnostními rysy rodičů a dětí je určena geny a nikoliv kulturou. Problematické vztahů genů a kultury se věnují ale i přírodovědci a antropologové, kteří jsou přesvědčeni o tom, že pro porozumění lidskému chování jsou rozhodující kulturní rozdíly. Například Peter Richerson a Robert Boyd při hledání odpovědi na to, jaké faktory nejvíce ovlivňují lidské chování, dospěli k názoru, „že ani geny, ani prostředí pravděpodobně nepostačují k vysvětlení rozdílů mezi lidskými společnostmi, zatímco kultura nejspíše ano“ (Ibid. 2012: 40). Na základě analýzy evoluce lidstva ale dospěli k názoru, že geny a kultura jsou složitě propojené a že bychom měli přemýšlet o jejich vztazích, abychom lépe pochopili lidskou přirozenost. Gen jako jeden ze základních genetických pojmů se používá ve dvou základních významech. Za prvé jako pojmenování pro konkrétní úsek DNA a za druhé jako synonymum pro dědičnou vloh. Nás

²⁴ Pojem mem uvedl jako analogii pojmu gen do odborné literatury britský evoluční biolog Richard Dawkins, který jej používal jako označení pro negenetické replikátory informací. Memy z tohoto hlediska představují základní stavební jednotky kultury, které se uchovávají a šíří prostřednictvím jiných mechanismů, než je biologická dědičnost.

bude zajímat chápání genu jako základní jednotky dědičné informace, podle které se vytváří soubor všech znaků živého organismu. Souhrn všech genů daného organismu označujeme jako genotyp. Oproti tomu fenotyp lidského organismu vzniká spolupůsobením genotypu a prostředí. V této souvislosti pokládám za důležité upozornit na roli alel, které představují dvě různé formy genu zodpovědné za jeho odlišné fenotypové projevy. Ve svých důsledcích to znamená, že každý organismus zahrnuje alely, jejichž informace se projeví navenek ve fenotypu, ale i alely, které se ihned neprojeví, ale prosadí se u jedince až o několik generací později. V tomto směru je možné rozdělit geny na dva typy – majorgeny a minorgeny, které se podílí podle účinnosti na vytvoření znaků. Majorgeny se definují jako geny s velkým účinkem na fenotyp. To znamená, že kódují tzv. kvalitativní znaky jako barvu očí, strukturu hemoglobinu, tvar uší atd. Naproti tomu existují minorgeny, které představují malý účinek na fenotyp a kódují kvantitativní znaky, například typu tělesné výšky (Otová et al. 2009).

Z genetického hlediska živé organismy prostřednictvím dědičnosti disponují schopností odevzdávat předpoklady, tj. vlohy na utváření znaků nebo vlastností svým potomkům. Rozlišujeme monogenní dědičnost, to znamená situaci, kdy znak je určovaný jedním párem genů. Vnější prostředí má jen malý nebo žádný vliv na expresi monogenně podmíněných znaků. Naproti tomu multifaktorální dědičnost vyjadřuje skutečnost, že na expresi znaků se podílí jak genetická predispozice, tak faktory vnějšího prostředí. Je nutné podotknout, že potomci nedědí od rodičů hotové znaky, ale jen předpoklady, které se mohou, nebo nemusí vůbec projevit. Z hlediska klasické sociobiologie v životě jedince kultura reprezentuje: „souhrn všech artefaktů, chování, institucí a mentálních konceptů předávaných mezi členy společnosti učením a holistické vzorce, které je formují. U lidských bytostí je kultura charakterizovaná určitými znaky – kulturgeny, které jsou obecné pro celý druh a jinými, které jsou idiosynkratické.“ (Lumsden – Wilson 1983: 368). V této souvislosti považuji za důležité připomenout, že kultura není vrozená, ale naučená. V intencích teorie Geerta Hofsteda kultura představuje negenetický sdílený a kolektivní software lidské mysli, který odlišuje příslušníky jedné skupiny lidí od druhé. Významnou roli z tohoto hlediska hraje sociální prostředí (soubor společenských vztahů, norem a hodnot), v němž si lidé kulturu osvojili. Kulturu je ale nezbytné odlišit od dalších významných kategorií spjatých s člověkem – pojmů lidská přirozenost a osobnost. Podle Geerta Hofsteda a Geerta Jana Hofsteda je lidská přirozenost fenomén, který je společný všem lidským bytostem. Jedná se o, na genech založenou, vrozenou „univerzální úroveň lidského softwaru“, která určuje základní a psychické fungování jedince, vystupující v podobě schopnosti pociťovat široké spektrum lidských emocí, učit se kulturu, sdružovat se a komunikovat s jinými lidskými bytostmi (Hofstede

Hofstede 2007: 14–15). Oproti tomu představuje osobnost jednotlivce jedinečný osobní soubor individuálních mentálních programů a osobnostních psychických rysů, který daný člověk nesdílí s žádným jiným jednotlivcem. Osobnost člověka vyrůstá jak ze zděděných dispozic, tak učením kulturně modifikovaných sociálních zkušeností (Ibid. 14–15).

Proměny vztahů mezi genotypem a fenotypem souvisí také s procesy migrace, v jejímž důsledku dochází k diferenciaci majoritních populací na subpopulace, které mohou vykazovat odlišné genové frekvence. Skutečnost, že mezi subpopulacemi neexistuje izolace nebo reprodukční bariéra, vede k tomu, že se migrace stává v průběhu evoluce lidstva významným mechanismem, který se podílí na transformaci frekvence genů v populaci. Tento proces je označován jako genový tok, v jehož průběhu jsou předávány geny mezi subpopulacemi. Každý migrující člověk potenciálně přináší do hostitelské populace svůj genom, který se liší od genomů, které jsou přítomné v populaci, do které emigroval. Zamyslíme-li se nad vlivem, který mají geny na identitu jedince, pak můžeme konstatovat, že se jedná o významný faktor ovlivňující jeho chování a celkový vývoj. Mezi další charakteristiky genetické výbavy jednotlivce patří invariantnost a skutečnost, že geny determinují lidské chování a prožívání i v situaci, kdy jedinec ztratí kontakt se svou původní kulturou a prostředím. Komplementární vliv na formování lidské identity ale má také kultura, která představuje zásadní faktor ovlivňující lidské chování a prožívání. Ve srovnání s genetickými determinantami kultura vykazuje mnohem vyšší variabilitu, evoluční rychlost a adaptivní flexibilitu. Pod vlivem nové kultury může jedinec transformovat svojí původní osobní a kolektivní identitu nebo se dokonce zřici určité kultury a nahradit jí alternativní kulturou hostitelské země.

Problematika vlivu genů a kultury nebyla primárním předmětem mého terénního výzkumu. Přesto mě zaujala skutečnost, že u dětí narozených v multikulturním manželství navzdory vlivu majoritní kultury přetrvává tendence identifikovat se s modely myšlení a chování typickými pro minoritní kulturu. Součástí mého studijního vzorku byl například syn Němky a Čecha, který žije celý život v Česku. Bez problémů mluví česky, preferuje místní institucionální praktiky, zvyky, používá český humor, vaří nejčastější česká jídla atd. Navzdory tomu ale ve svém myšlení a jednání vykazuje vzorce typické pro německé kulturní standardy. Konkrétně při společenských rozhovorech a obchodních jednáních klade důraz na věcnou stránku problému než na konkrétní osoby přítomné u dialogu. Orientuje se na pravidla, zákony a předpisy, které jen málokdy zpochybňuje. Má rád striktní plánování a úkoly plní podle časového harmonogramu, čili dodržování plánu je jedno z jeho zásadních kritérií sociální interakce. Typické je pro něj oddělení pracovního a soukromého života a přísné dodržování rolí, což se v konečném důsledku projevuje v disproporci mezi

racionalitou a emocionalitou. V průběhu komunikace je přímý, jasný a upřímný, jde vstříc konstruktivní diskusi a racionální argumentaci. Nemá problém s asertivní kritikou a nevyhýbá se konfliktům, ale naopak se je snaží řešit.

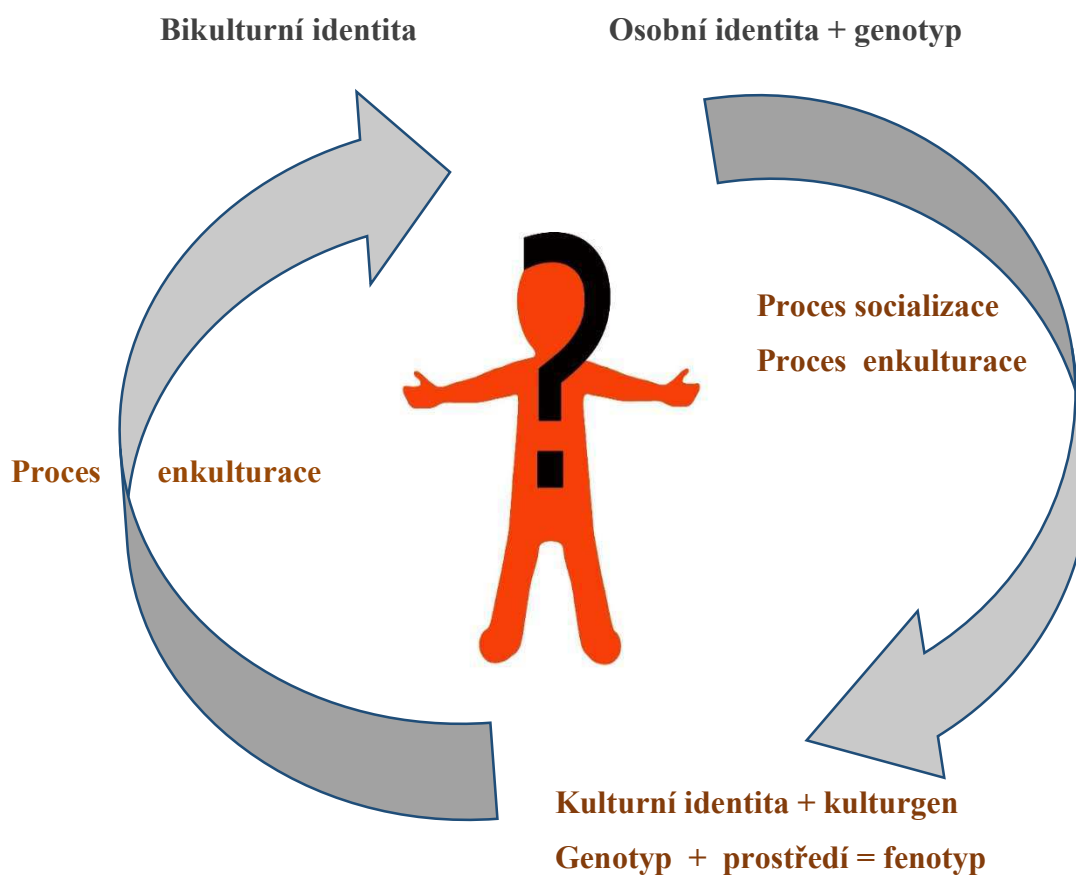
Příklon k memům menšinové kultury v prostředí dominantní majoritní kultury hostitelské země jsem identifikovala v průběhu svého výzkumu v Berlíně také u dcer Řekyň a Němců. Kromě toho, že děvčata svými fyziognomickými rysy nezapřela svůj středomořský původ, v průběhu sociální interakce vykazovala vzorce chování a myšlení typické pro řeckou kulturu. Charakteristický byl pro ně zejména individualismus, emotivnost, temperament a touha se spontánně bavit, zpívat a tančit. Svým citům dávala volný průchod bez jakéhokoliv ohledu na potenciální následky. Součástí jejich komunikace byla pro řeckou kulturu neodmyslitelná, avšak k daným okolnostem ještě přiměřená hlučnost. Čím delší vedly monolog, tím více zvyšovaly hlas. Jejich intonace ale zůstávala stejná nezávisle na tématu rozhovoru. Při plnění pracovních úkonů tyto dívky výrazně projevovaly svoji lásku ke svobodě rozhodování, hravosti, tvořivosti a spontánní nonverbální komunikaci. Nesnášely striktní omezení a nerady pracovaly na základě jasně stanovených zákazů a příkazů, což negativně ovlivňovalo jejich pracovní disciplinu. Dívky byly velmi společenské. Nevadily jim davy lidí, měly rády veřejný prostor, obchody a obchodní centra, noční podniky, místa plná barů a kaváren.

Také v případě syna, který se narodil ve smíšené rodině Švýcara a Němky, jsem našla velmi zajímavý scénář. Chlapec se sice jazykově identifikoval s majoritní německy mluvící společností, která tvoří až 65% z celkového počtu švýcarského obyvatelstva, ale ve svém chování vykazoval kulturní standardy typické pro švýcarský národní charakter. V jeho sociální interakci převažoval milý a srdečný přístup. Jeho individualita se projevovala hlavně ve skromnosti a to i navzdory vysokému společenskému postavení jeho rodičů. Pro Švýcary je charakteristické nepovyšování se nad druhé lidi. Nepovažují za správné demonstrovat svůj majetek a finanční kapitál. Bez problémů cestují hromadnou dopravou, na kole nebo pěšky, k čemuž zcela jistě přispěl i jejich kladný vztah k přírodě a komunitě jako takové. Chlapec, s nímž jsem se setkala, byl při společenské konverzaci většinou vážný, ale neměl problém dialog směřovat i do humorné roviny. Musím podotknout, že byl i velmi zdvořilý a ochotný pomoci v jakékoliv situaci, avšak jen do určitých mezí. Měl totiž svoje zásady a pravidla i v běžných situacích, podle nichž následně přistupoval ke svému životu i k blízkému okolí, což v konečném důsledku znamenalo, že neměl absolutně problém si okolo sebe radikálně vybudovat určité osobní hradby a přerušit kontakt se svými známými. Výše uvedené příklady svědčí o tom, že vztah mezi genetickou a kulturní determinací lidského chování a prožívání je mnohem složitější, než jsme se dosud domnívali. V této práci se sice příkláním ke

stoupencům doktríny kulturního determinismu, přesto ale nezpochybňuji „sílu genů“, o jejichž vlivu na formování osobnosti člověka a osobní identity není možné pochybovat. Proto jsem na základě analýzy existujícího souboru poznatků a názorů na determinující vliv genů a kultury na osobnost člověka vytvořila obrazové konstelace úrovní individuální identity v podobě jednoduchého modelu a interpretačních schémat znázorněných na obrázcích s číslem 1.1 a 1.2. Tyto ikonické kompozice umožňují postihnout postavení jednotlivých úrovní identity ve vztahu k jedinci v komplexním a uceleném kontextu. První ilustrace je indikátorem identity jedince, který svou kulturní identitu přetransformoval v průběhu dlouhodobého procesu integrace do cizí kultury v dospělém věku a získal tak bikulturní identitu. Oproti tomu druhá ilustrace prezentuje transkulturní identitu jedince, který pochází ze smíšeného multikulturního partnerství nebo manželství. Jedná se o typ transkulturní identity. Samozřejmě existuje i třetí možný model, na němž by bylo možné zobrazit jedince, jehož kulturní identita zůstává po celý život nezměněna. Představa imigranta žijícího v hostitelské kultuře bez styku se světem „těch druhých“ a nepodléhajícího vlivu integrace nebo asimilace do cizí společnosti, je ale absurdní.

1.1 Bikulturní model identity člověka

Individuální identita + fenotyp

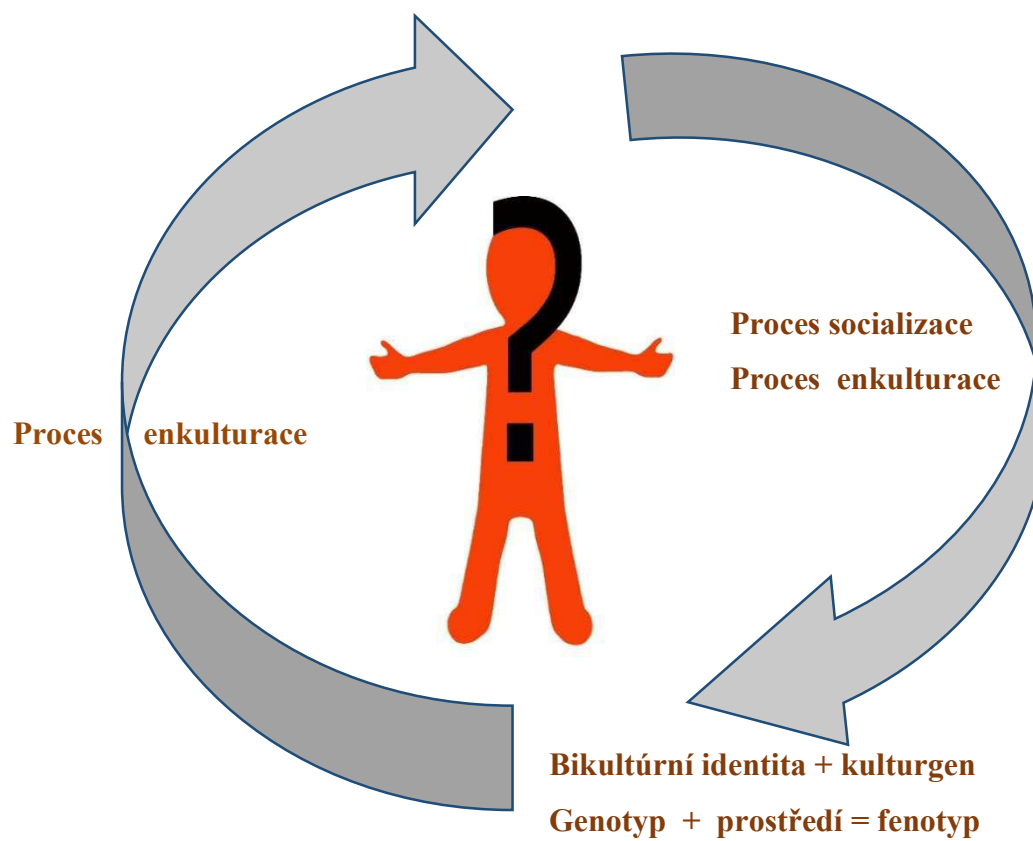


1.2 Transkulturní model identity člověka

Individuální identita + fenotyp

Transkulturní identita

Osobní identita + genotyp



4. JAZYK, MYŠLENÍ A INTERKULTURNÍ KOMUNIKACE

4.1 Jazyk jako znakový systém

Výlučnou vlastností člověka a unikátním atributem kultury jako univerzální technologie lidstva je jazyk.²⁵ Jedná se o specifický komunikační systém, který umožňuje sdělování symbolických obsahů a přenos idejí na znakové bázi. Jazyk jako znakový systém sloužící ke komunikaci, vykazuje řadu různých dimenzí. Mezi jeho základní charakteristiky patří, že je symbolický, strukturovaný, multidimenzionální, generativní a dynamický. Znaky, které tvoří základní stavební jednotky jazyka, jsou arbitrální povahy a je možné je uspořádat podle gramatických pravidel. Schopnost lidí produkovat nové věty je v rámci jazykové struktury prakticky neomezená, přičemž jazykové systémy se neustále vyvíjejí, modifikují a přetvářejí. Znaky je možné analyzovat z hlediska významů, jichž jsou nositeli, pravidel, které umožňují jednotlivé znaky spojovat do vyšších významových celků a vztahu znaků k uživateli. Podle amerického psychologa Roberta Sternberga jazyk představuje „užívání organizovaných prostředků kombinace slov za účelem dorozumívání – umožňuje komunikovat s lidmi, kteří jsou kolem nás, stejně jako přemýšlet o věcech a děních, jež právě nevidíme, neslyšíme, nedotýkáme se jich, nečicháme je, včetně myšlenek, které nemusí mít hmatatelnou podobu“ (Sternberg 2002: 318). Významnou dimenzi mluveného jazyka reprezentují zvuk a význam. Nejmenší jednotkou řečových zvuků jsou fonémy, které se v různých jazycích vyskytují v různém počtu a možnostech kombinací. Nejmenší sémantické jednotky, které určují v daném jazyce význam, jsou morfémy. Komplexní množina morfémů určitého jazyka nebo jazykového repertoáru nějaké osoby je označována jako lexikon. Jazyk představuje kulturní ohnisko každé kultury. Předpoklady pro jeho osvojení jsou ale příslušníkům lidského druhu dány jako genetická predispozice. Americký lingvista Avram Noam Chomsky v této souvislosti prohlásil, že „lidé jsou nositelé vrozeného modulu jazykového vývoje, jenž ontogenetický jazykový vývoj usnadňuje“ (Ibid. 340). Jinými slovy, Chomsky je přesvědčen, že existuje vrozená „univerzální gramatika“ vystupující v podobě dětem vrozené schopnosti osvojit si v poměrně krátké době jakýkoliv světový jazyk.

²⁵ Až do doby svého výzkumného pobytu na Humboldt Universität zu Berlin jsem fenomén jazyka, zejména jeho podstatu, komunikační funkci a symbolický význam vnímala jako samozřejmou součást lidské existence. Jako něco, co je člověku automaticky dané již v raném dětství. Od chvíle svého vstupu do jazykově cizí kultury si však uvědomuji, že získat plnou jazykovou kompetenci v cizím jazyce vyžaduje enormní a mnohaleté úsilí. Jazyk je přitom nejen základním předpokladem pro přežití v cizí kultuře, ale také klíčem k pochopení podstatných kulturních hodnot, které se do jazyka promítají.

Rychlost, s níž si je dítě schopné osvojit jazyková pravidla a rozšiřovat slovní zásobu je pozoruhodná. Dítě si spontánně osvojuje mateřský jazyk od jednoho roku až do čtyř let, kdy interiorizuje jak gramatiku, tak slovní zásobu. První vývojovou fází charakterizuje „broukání“ jehož součástí jsou nejrůznější hlásky (fóny). Druhá fáze, označovaná jako „žvatlání“, je spojena s tzv. „jazykem kojence“, v němž se již objevují vymezené fonémy. V průběhu třetí a čtvrté fáze se transformují jednoslovné výpovědi ve výpovědi dvouslovné a telegrafickou řeč. V páté fázi ontogenetického vývoje jazyka se ve věku kolem čtyř let objevuje základní větná struktura. V průběhu jazykového vývoje si dítě paralelně rozšiřuje kognitivní potenciál své mysli a užívání stále širšího spektra jazykových symbolů, vystupujících v podobě různě kombinovaných zvuků. Poté, co si v dalších fázích ontogeneze osvojí abecedu, jeho schopnost generovat svět symbolů a významů mu umožňuje ve stále větší míře popisovat, analyzovat, interpretovat a konstruovat sociální realitu.

Na význam jazyka jako adaptivního nástroje, který člověku umožnil vyčlenit se ze světa přírody, upozornil již německý filozof Johann Gotfried Herder. Podle jeho názoru adaptivní hodnota jazyka tkví v tom, že jeho prostřednictvím získali lidé odstup od „příboje afektů“ a dokázali tak formulovat „rozumné myšlenkové znaky“ (Herder 1951: 167). Podle francouzského sociologa Emila Durkheima jazyk představuje typický příklad sociálního faktu – třídy jevů, které jsou nadindividuální a dokážou na člověka vyvíjet nátlak. Nadčasový postoj k jazyku zaujal německý učenec Wilhelm von Humboldt, který anticipoval teorii lingvistického relativismu, neboť jej považoval za aktivující a současně limitující determinantu lidského myšlení, která se promítá do národního ducha („Volksgeist“) a národního charakteru („Nationalcharakter“). Jeho úvahy předpokládající, že duch národa je jazyk a jazyk je duch národa, stejně jako předpoklad, že čím více jazyk ovládáme, tím více jsme jím ovládáni, představovaly nadčasovou inspiraci jak pro obecnou sémantiku, tak pro výzkumy v oblasti lingvistické antropologie. Základy moderní strukturálně orientované lingvistiky položil na počátku 20. století v posmrtně vydaných přednáškách *Kurs obecné lingvistiky* (1916) švýcarský jazykovědec Ferdinand de Saussure. Pro konstituování výzkumů jazyka se synchronní perspektivy byla důležitá zejména jeho distinkce mezi pojmy *langage* (řeč), *langue* (jazyk) a *parole* (mluva). Pojmem řeč Ferdinand de Saussure označoval všeobecnou schopnost lidí hovořit, zatímco jazyk představuje systém abstraktních pravidel (gramatiku), která se aktivně promítá do konkrétní aktivní promluvy (řeči). Ve 20. letech rozpracovali ideje strukturální lingvistiky reprezentanti Pražského lingvistického kroužku (Jan Mathesius, Jan Mukařovský, Nikolaj Sergejevič Trubeckoj, Roman Osipovič Jakobson), kteří ve svých výzkumech fonologie upozornili na význam struktury jazykových opozic

a anticipovali tak paradigma strukturální antropologie a teorie binárních kontrastů francouzského etnologa Clauda Lévi-Strausse. Ve 20. století se výzkum vztahu mezi jazykem, kulturou a myšlením stal doménou lingvistické antropologie. Klíčovou roli z tohoto hlediska sehráli žáci amerického antropologa německého původu Franze Boase lingvističtí antropologové Edward Sapir a Benjamin Lee Whorf, podle jejichž názoru jazyk představuje determinující sílu, která zásadním způsobem formuje lidské myšlení a ovlivňuje to, jak příslušníci různých jazykových společenství vnímají a interpretují realitu. Jádrem jejich teorie lingvistického relativismu, známé jako Sapir-Whorfova hypotéza, lze shrnout do dvou základních tezí:

1. Modely našeho vnímání a interpretace světa jsou utvářeny jazykovým systémem, v němž jsme byli vychováni a v jehož kategoriích od dětství myslíme (princip jazykového determinismu). Jediněc proto vnímá a přemýšlí o realitě pouze prostřednictvím pojmů a kategorií, které mu poskytl jeho jazyk.

2. Lidé různých kultur jinak vnímají svět v důsledku rozdílu mezi jazykovými systémy, které jsou odrazem různých prostředí (princip jazykové relativity)“ (Soukup 2011: 164).

Nejsou to ovšem pouze slova (slovní zásoba) nebo systémy pravidel (gramatika), která ovlivňují vnímání a interpretaci světa. Svět znaků totiž nevystupuje pouze v podobě jazyka ale také materiálních objektů, které jsou nositeli symbolických významů a jako takové představují svébytné sémiotické texty.²⁶ Významy a symboly zakotvené v kulturních systémech mají vliv nejen na komplexní chápání a vnímání světa, ale také na vědomí identity vázající se na složitou síť znaků, jež jsou spjaté s jazykem, kulturou a myšlením. Za velmi inspirativní lze z tohoto hlediska označit práce představitele marburské novokantovské školy Ernsta Cassirera, který je známý i jako autor originální filozofické antropologie a teorie symbolických forem kultury. Podle Cassirera je podstatným znakem člověka jeho schopnost používat symboly a přetvářet tak svět dojmů a představ do podoby kultury, která se skládá ze širokého spektra symbolických forem, jakými jsou například (1) věda a filozofie, (2) náboženství a magie, (3) umění a jazyk. Tyto symbolické formy kultury a poznání plní různé funkce a nelze je na sebe vzájemně redukovat. Za nejstarší a současně základní symbolickou

²⁶ Například v době svého výzkumného pobytu v Berlíně jsem vnímala sochu Wilhelma von Humboldta, stojící před Humboldt Universität zu Berlin jako symbolický odkaz a znakovou zprávu vyprávějící příběh o síle jazyka, který limituje, stimuluje a současně determinuje mé vnímání německé kultury. Také během svého pobytu v Praze pravidelně věnuji svou pozornost symbolům české kultury, konkrétně sochám, architektuře a dalším artefaktům odkazujícím k osobnosti Karla IV. Kulturní dědictví, které je spjaté s tímto panovníkem podle mého názoru představuje svébytný sémiotický text, jež vypráví příběh o různých aspektech vývojových proměn středověké kultury.

formu poznání lze označit mýty a jazyk, ale způsobů, jimiž znakové systémy modelují realitu, je velké množství (Cassirer 1996).

Ideje Humboldta, F. de Saussura a Cassirera dále rozpracoval v rámci směru, který označujeme jako neohumboldtismus, německý jazykovědec Leo Weisgerber. Tento přední odborník na keltské jazyky obohatil teorii jazykového relativismu tvrzením, že mezi naší psychologickou a biologickou podstatou a naším fyzickým prostředím existuje jako svébytný jev „sui genesis“ svět kulturních představ, symbolů a jazykových znaků. Lidé hovořící různými jazyky proto žijí v odlišných jazykových mezisvětěch („sprachliche Zwischenwelten“). Weisgerber je přesvědčen, že jazyk je základem různých forem lidského poznání, jimž dává ideový obsah. Jeho prostřednictvím lidé stabilizují a analyzují různé dimenze lidského vědění a kontrolují své představy. Jazyk jako systém vzájemně spjatých pojmů a kategorií vytváří symbolickou síť, pomocí které třídíme svět a vtiskujeme mu význam. Jedná se o gnoseologický nástroj a kulturní médium, díky němuž si utváříme vedení o sobě i světě, jenž nás obklopuje. Weisgerber se podobně jako Sapir a Whorf pokusil stanovit vztah mezi jazykem, myšlením a viděním světa. Podle jeho názoru si každý člověk osvojuje společně s rodným jazykem také specifický způsob myšlení. Jeho vidění a interpretace světa je tak nejen výsledkem osobní sociální zkušenosti, ale také produktem dlouhodobé jazykové kontinuity, která je zakódována v pojmech jeho jazyka. Tento princip jazykového vnímání světa, který Weisgerber označil za „zákon jazykového společenství“ dále doplňuje „zákon znaku“, podle něhož slovo může sloužit jako bod, kolem něhož krystalizuje jazykový obsah. Důležitý je také „zákon pole“, který vypovídá o tom, jakým způsobem získávají konkrétní pojmy jasné hranice v sémantickém systému jazyka (Pokorný 2010: 30).

Vědu zabývající se studiem znakových systémů označujeme jako sémiotiku. Ta se dále dělí na sémantiku (výzkum významu znaků), syntaktiku (výzkum syntaxe znaků) a pragmatiku (výzkum vztahu znaků k jejich uživateli). Za znaky lze označit třídu věcí a jevů, které označují „něco jiného“. Znaky zastupují nebo reprezentují pojmy a je možné je chápat jako značky či zvuky, které svým vztahem s jinými znaky produkují nebo nesou významy. Na základě vztahu mezi znakem a zastupovanou skutečností lze znaky klasifikovat na ikony, indexy a symboly. U ikon jde o vztah založený na skutečné podobnosti, jež reálně existuje mezi znakem a skutečností jako je tomu například v případě vizuální podobnosti mezi namalovaným sluníčkem a Sluncem na obloze. U indexů existuje mezi znakem a zastupovanou skutečností věcná nebo kauzální souvislost. Jako příklad indexu je možné uvést kouř, jenž je symptomem ohně. U symbolů je ale vztah znaku ke skutečnosti zcela arbitrální záležitostí. Typickou ukázkou znaku jako symbolu jsou slova, u nichž (s výjimkou slov

zvukomalebých) žádný vztah podobnosti nebo věcné souvislosti mezi znakem a objektem neexistuje.

4.2 Jazyk jako nástroj interkulturní komunikace

Podle stoupenců teorie lingvistického relativismu každý jazyk vytváří specifickou vizi skutečnosti a proto se vnímání a interpretace reality, konstruované prostřednictvím různých světových jazyků od sebe vzájemně liší. Jazyk je navíc možné charakterizovat jako determinujícího činitele lidského chování a prožívání. To znamená, že vnímání a interpretace světa, jež nás obklopuje, jsou ovlivněny jazykem (slovní zásobou a gramatikou), ve kterém konkrétní jedinec přirozeně myslí a kterým hovoří. Sapir-Whorfova hypotéza vychází z přesvědčení, že komunikace mezi příslušníky odlišných jazykových kultur nebude nikdy probíhat za úplného porozumění, protože její účastníci vnímají a interpretují svět skrze prizma svého mateřského jazyka.

Klíčovou kategorií našich úvah nad setkáním lidí pocházejících z odlišných kultur je pojem interkulturní komunikace, který lze vymezit jako označení pro procesy interakce probíhající mezi příslušníky jazykově, nábožensky, ideově nebo jinak kulturně odlišných etnik a národů (Kim – Gudykunst 1988, Beamer 1992, Gudykunst – Kim 1992, Clyne 1994, Gass – Neu 1996, Kim 2001, Gudykunst 2005, Varner – Beamer 2005, Průcha 2010). Do průběhu interkulturní komunikace vstupují takové faktory, jako jsou kulturní specifika odlišných jazyků, hodnot, norem, identit a národních mentalit komunikujících partnerů. Významnou roli v interkulturní komunikaci sehrávají také odlišné emotivní a kognitivní struktury mluvčích a rozdílné způsoby percepce a hodnocení reality (Průcha 2010). Součástí interkulturní komunikace je nejen hledání alternativ jak porozumět partnerovi pocházejícímu z jiné kultury, ale také reflexe různých dimenzí vlastní osobnostní identity, která nás odkazuje ke způsobu, kterým o sobě přemýšlíme a za účasti emocionálního zapojení vytváříme reflexivní a diskursivní konstrukci svého já. Jedná se o transformační proces, v jehož průběhu hledáme sami sebe a zároveň odhalujeme co je za hranicemi našeho kulturně podmíněného poznání. Významnou roli z tohoto hlediska sehrává způsob, jak používáme jazyk v průběhu interkulturní komunikace se světem “těch druhých”. Lidé, kteří disponují odlišným kulturním softwarem, myslí nás totiž mohou na základě svých představ, hodnotových systémů a alternativních způsobů komunikace výrazně obohatit a současně přimět k tomu, učit se nové věci a osvojovat si nové kulturní praktiky. Interkulturní komunikace hraje stále významnější roli v kontextu multikulturní výchovy, která je čím dál důležitějším institucionálním

nástrojem umožňujícím adekvátně reagovat na silný příval utečenců směřujících ze zemí třetího světa do Evropy. Zde se totiž stupňují nejen problémy v oblasti imigrační politiky, ale také v dorozumívání se s lidmi přicházejícími z odlišných kultur. Kultura a komunikace se funkčně a systémově mezi sebou neustále propojují a navzájem ovlivňují, neboť kulturu je těžké pochopit bez znalosti způsobu komunikace a komunikaci nelze porozumět bez pochopení kultury. Interkulturní komunikace z tohoto hlediska představuje interaktivní proces, kdy konkrétní informaci jedinec zakóduje ať už pomocí konkrétního jazyka nebo i neverbálním symbolem, piktogramem a s nějakým záměrem ji pošle příjemci, který ji dekóduje (Janebová 2010: 9). Následně se očekává, že této zprávě příjemce přidělí nějaký význam a adekvátně na ní zareaguje.

Interkulturní komunikace představuje interdisciplinární výzkumné pole, na němž participují odborníci z oblasti lingvistické antropologie, sociolingvistiky, psycholingvistiky, interkulturní psychologie, etnografie řeči, multikulturní výchovy a interkulturní psychologie. Mezi preferovaná výzkumná témata patří analýza vztahu jazyka ke kulturní diferenci, etnickému původu, multikulturalitě, sociokulturním rozdílům, bilingvistu a krizi kulturní identity. Za průkopníka výzkumů různých dimenzí interkulturní komunikace lze označit amerického antropologa Edwarda T. Halla, který ve své knize *Tichý jazyk* (1959) věnoval pozornost výzkumu základů verbální a nonverbální komunikace (Hall 1959). V současné době dynamicky narůstá počet knižních monografií, studií, konferencí a workshopů věnovaných problematice interkulturní komunikace v nadnárodních společnostech (Hofstede – Hofstede 2007). Jazykový kontakt je totiž nejen komunikačním aktem, ale i společenským rituálem vyžadujícím znalost celé řady kulturních kódů. Ve stále se zmenšujícím globalizovaném světě se tak kompetence v oblasti interkulturní komunikace stává klíčem k úspěchu v mezinárodní ekonomice i politice.

Nárůst kontaktů mezi příslušníky odlišných kultur v kontextu interkulturní komunikace je spjatý s růstem fenoménu bilingvistu a multilingvistu. Pojem bilingvistu je označováno aktivní používání dvou jazyků na úrovni jazyka mateřského. Tato specifická lingvistická kompetence mluvčímu umožňuje volbu a užití jak mateřského jazyka, tak jazyka příslušníků hostitelské země. Tito lidé často mohou získat dvojí občanství, neboť bez problémů splňují legislativní podmínky související s jazykovými dovednostmi a právy národnostních menšin. S pojmem bilingvistu je úzce spjatý i výraz multilingvistu, který označuje mluvčí schopné používat širší spektrum cizích jazyků. Jedinci pocházející z bilingvního nebo multilingvního prostředí mohou disponovat bikulturní nebo vícečetnou identitou. Schopnost pohybovat se na

hranici různých kultur ale může být i zrádná, neboť tito lidé mohou trpět konfuzí kulturních rolí a pluralitu svých kulturních identit cítit jako schizofrenní stigma.

Na úrovni interakce dvou odlišných jazykových skupin může bilingvismus vystupovat ve třech různých podobách. V prvním případě se jedná o situaci, při níž jsou v kontaktu dvě plně bilingvní komunity. Ve druhém případě jsou ve vzájemném kontaktu dvě převážně monolingvní komunity a vzájemnou komunikaci zajišťuje omezené množství bilingvních mluvčích. Ve třetím případě je bilingvní pouze jedna, obvykle marginální, komunita. V průběhu bilingvní komunikace dochází u jednotlivých mluvčích k „přepínání“ jazykových kódů. Jedná se o komunikační situaci, při níž mluvčí v jedné promluvě nebo větě záměrně kombinují jazykové prvky pocházející z různých jazyků. V případě, že se jedná o nezáměrné kombinování jazykového materiálu, mluvíme o míšení kódů. V průběhu bilingvní komunikace tak vznikají „výpůjčky“, v některých případech dokonce i nové „smíšené jazyky“. Přepínání odlišných jazykových kódů může plnit celou řadu funkcí. Prostřednictvím tohoto mechanismu mohou kompenzovat neznalost pojmů, které v daném jazyce chybí nebo si na ně nemohou vzpomenout, zdůrazňovat svojí vlastní identitu, skrývat významy před jinými skupinami nebo metaforicky zdůrazňovat pro ně důležité pasáže konverzace (Pokorný 2010: 128–130).

V průběhu kontaktů příslušníků různých jazykových společností hrají důležitou roli procesy označované jako „exotergenace“ a „esotergenace“. Ty jsou spjaté se snahou na jedné straně si uchovat jazykovou jedinečnost a na druhé straně si zjednodušit komunikaci s mluvčími odlišných jazyků. Exotergenace je označení pro jazyky, které neslouží pouze jedné jazykové skupině, ale umožňují komunikaci mezi různými jazykovými komunitami („lingua franca“).²⁷ Tyto jazyky se vyznačují jednoduchostí, transparentností a relativní snadností. Oproti tomu esotergenace je charakteristická pro jazyky, jejichž mluvčí je používají jen mezi sebou, přičemž zdůrazňují jejich obtížnost a nesrozumitelnost pro ostatní. S projevy výrazné esotergenace se můžeme setkat v argotech a „antijazycích“ kontrakultur, které jejich prostřednictvím vyjadřují svůj distanc od hodnot a norem majoritní kultury (Ibid. 2010: 134–135).

Charakteristickým rysem současného světa je interakce cizích jazyků a kultur, což na jedné straně lidstvo obohacuje, ale na straně druhé z části ohrožuje tím, že vznikají ze strany

²⁷ Lingua franca je původní označení dnes již zaniklého středomořského pidžinu známého také jako sabir, který v této oblasti v minulosti sloužil jako nástroj komunikace mezi muslimy a křesťany. Základem tohoto hybridního jazyka byla italština, provensálština, a další románské jazyky. Značný vliv na něj měla také řečtina a arabština. Označení lingua franca získal proto, že byl považován za původní jazyk Franků. V současné době je pojem lingua franca používán jako obecné označení jazyka sloužícího „k dorozumívání lidí, kteří nemají společný jazyk“. Pokorný 2010: 137).

minoritních skupin obavy ze ztráty jejich jazykových a kulturních specifík. Důležitým fenoménem chránícím jazyky je jazyková loajalita, která slouží k cílevědomému uchovávání a podpoře nedominantního jazyka. Jazyk s nízkou prestiží je často přisuzován jazykové menšině, která jej ale vnímá ze své perspektivy jako prvořadý a podstatný, čímž ho zároveň upřednostňuje před jazykem majoritní společnosti. Stejně jako v minulosti i dnes dochází k proměnám jazyků dvěma způsoby. První typ změny souvisí s procesy jazykové divergence (vzdalování), druhý typ změny je vyvolán v důsledku jazykové konvergence, k níž dochází v průběhu sblížování jazyků pod vlivem jejich vzájemného kontaktu. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že pokud jazyk sám o sobě zanikne, tak paralelně pomine i s ním spjatý konkrétní svět.

Slovenská a Česká republika jsou rozlohou malé země střední Evropy, disponující v rámci světových jazyků nedominantními jazyky. Podle tabulky *Ethnologue* z roku 2013, která zahrnuje seznam největších světových jazyků s nejméně 50 miliony hovořících, se na první příčce nachází čínština, po ní následují španělština, angličtina, hindština, arabština, následně na 12. místě němčina, na 21. místě italština a na 23. místě perština.²⁸ Jak vidíme z důvodu malého počtu uživatelů slovenštiny a češtiny se tyto jazyky v tabulce neumístily. Samozřejmě jazykově konkurovat zemím s masivním počtem obyvatel žijícím na rozsáhlých územích je obtížné. O to více je nezbytné hodnotu mateřského jazyka obyvatel malých zemí chránit a vnímat ho jako hnací sílu národa, neboť se jedná o kulturní kapitál každého společenství. Institucionální podpora rodného jazyka je důležitá nejen pro jeho uchování dalším generacím, ale i pro jeho kontinuální revitalizaci. Významnou roli pro zvyšování prestiže jazyka ve světovém kontextu mohou sehrát vědecké instituce zajišťující jeho výuku v cizích zemích.²⁹

Zkusme si představit vztah dvou vzájemně koexistujících jazyků prostřednictvím modelu, který připomíná typické oblé vejce. Daný model v sobě zahrnuje dva jazyky řekněme v podobě žloutku a bílku. Pokud jsou ale uživatelé majoritního jazyka kulturně dominantnější a agresivnější, může být slabší jazyk výrazně modifikován nebo postupně zcela nahrazen. Klíčovou roli přitom sehrává ta část jazykového kulturního prostředí, která je dominantnější a razantnější. Může se také stát, že k poklesu kulturní prestiže „slabšího“ jazyka přispěje jeho vyhoštění do periferních oblastí, to znamená jeho odsunutí do oblastí, kde plní méně podstatné komunikační funkce nebo je užíván jen pro speciální účely. Součástí tohoto procesu může být také pronikání dominantního jazyka do slovní zásoby a struktury nedominantního

²⁸ <http://www.ethnologue.com/statistics/size>

²⁹ Bohužel v posledním období poptávka po slovenštině a češtině jako středoevropském jazyce v německém prostředí slábne. Svědčí o tom pokles počtu studentů zapsaných v letním a zimním semestru na jednotlivých rektorátech německých univerzit za poslední dvě akademická období.

jazyka. Tím dojde k nepřímému ovlivňování jeho jazykového potenciálu, jazyk kulturně slabšího společenství ztratí řadu svých charakteristických rysů a získá ve značné míře imitační charakter.

V současném světě existuje asi 3000 – 6000 jazyků, z čehož v Evropě je evidovaných asi 50 jazyků (Průcha 2010). Z dané informace vyplývá, že lidstvo vykazuje značnou jazykovou variabilitu. Ta se ale v důsledku multikulturní reality současného světa stále více transformuje. Jedním z důsledků globalizace světa je růst kulturní, etnické a paralelně i jazykové asimilace. K tomu, aby bylo možné udržet jazyk při životě, je nezbytné jej komplexně používat v profesním i běžném životě. Není-li jazyk používán ke každodenní komunikaci mezi lidmi, ztrácí svou celistvost a vnitřní integritu. K jeho uchování je proto nevyhnutelné ho kreativně používat při deskripci, analýze a interpretaci svého okolí i sebe samého. Jazyk jako nástroj komunikace nám totiž v rámci sociokulturní interakce umožňuje vytvářet síť sociálních vztahů, ale současně konstruovat a uchovávat si i vlastní identitu.

4.3 Bariéry a faktory interkulturní komunikace

Při analýze interkulturní komunikace je nutné věnovat pozornost třem klíčovým fenoménům, které ji limitují, stimulují a determinují. Jedná se o kulturu etnik a národů, jazyky etnik a národů a komunikační chování. Rozmanitost etnik, jazyků a kultur vytváří skutečně bohaté spektrum faktorů, které ovlivňují vztah jazyka, myšlení, komunikace a identity člověka. Z hlediska zkoumané problematiky je důležitá zejména skutečnost, že v interkulturní komunikaci si člověk transformuje svoji kulturní identitu na identitu mnohočetnou a transkulturní. V průběhu interkulturní komunikace si mluvčí „vyjednávají“ vzájemné významy, společně sdílená pravidla a zároveň vytvářejí své identity (Collier Thomas 1988). Identifikují se s normami, symboly a jednáním druhého, čímž si navzájem potvrzují přijetí do skupiny toho druhého pomocí sdílení daných praktik (Janebová a kol. 2010). Vráťme se však opět k třem nejzávažnějším faktorům interkulturní komunikace. První dva činitele – kultura etnik a jazyky etnik limitují interkulturní komunikaci tím, že lidé vnímají a interpretují svět skrze prizma svého mateřského jazyka a rodné kultury. Tato skutečnost vyvolává při dialogu mezi příslušníky odlišných kultur rozličné specifčnosti a problémy. Bariérou v adekvátní komunikaci může být také kulturou podmíněné odlišné komunikační chování. Interkulturní komunikace totiž obsahuje dvě vrstvy komunikace. První vrstva se vztahuje na jazyk, prostřednictvím kterého probíhá komunikace. Druhá komunikační vrstva, kterou nazýváme „komunikační etiketou“, je spjatá se společenskými konvencemi a rituály, které provázejí

v dané kultuře sociální styk. Do této třídy kulturního chování zahrnujeme společenské rituály související s pozdravy, s různými typy úsměvu, potlačováním nebo prezentováním emocí, preferovanými gesty, posunky, pohledy atd. Nonverbální projevy zasahují výrazně do stylu komunikace, proto musí být co nejvíc srozumitelné. V průběhu interkulturní komunikace je proto nezbytné věnovat pozornost jak verbálnímu jazykovému projevu, tak nonverbální komunikaci. Současně musíme přihlížet i k prostředí, ve kterém komunikace probíhá. V závislosti na časoprostorových souvislostech, místních zvyklostech, statusech mluvčích a rolí, které reprezentují, je nezbytné také přizpůsobit danému jednání svůj zevnějšek. Pozornost je tak třeba věnovat oblečení, účesu, oblékání nebo jiných prostředků sebe prezentace. Důležitou součástí sociální interakce je znalost kulturně podmíněných zásad proxemiky, které určují tělesnou vzdálenost mezi účastníky rozhovoru. Také tělesné kontakty jako jsou polibky nebo objetí mají v různých kulturách svá pravidla a významy, jež je nutné respektovat. Věk, majetek, společenské postavení i pohlaví je třeba dát do souladu s žádoucím komunikačním jednáním a respektem k hodnotám a normám, jež jsou sdíleny v dané kultuře. Komunikační etiketa je svým charakterem velmi komplexní a obsáhlá, což znamená, že u obou účastníků dokáže při neznalosti zásadních pravidel mimořádně zkomplikovat interkulturní rozhovor.

Ve specifické situaci se ocitají zamilovaní partneři nebo manželé pocházející z odlišných kultur a komunikující spolu jiným jazykem, neboť jejich vzájemné porozumění může být touto bariérou v řadě aspektů jejich vztahu komplikované. V této situaci se partnerům doporučuje zvolit si pro vzájemný dialog mateřský jazyk jednoho z účastníků komunikace. Repertoár komunikujících partnerů v interkulturní komunikaci se totiž častokrát skládá z mnoha jazyků, proto je dobré stanovit si vhodný způsob používání komunikačních prostředků v závislosti na kultuře a sociálním kontextu (Pokorný 2010: 48).

Každé jazykové společenství disponuje slovní zásobou, která zahrnuje velké množství slov a s nimi spjatých významů. Tyto významy ale nejsou statické a neměnné, neboť mají tendenci se proměňovat nebo modifikovat v závislosti na situacích a kontextech, ve kterých jsou používány. Proces vhodné selekce slov je výsledkem toho, jak komunikující partneři chápou okolní svět a prostřednictvím jaké kulturní logiky ho popisují, vnímají a interpretují. V průběhu interkulturní komunikace tak dochází k růstu interkulturní kompetence. Jinými slovy mluvčí získávají schopnosti pozitivně ovlivňovat vzájemné sdílení a to v souladu s kognitivní složkou komunikace a relativně stálými postoji. Na účastníky interkulturního dialogu působí i širší kulturní kontext a životní zkušenosti, které si osvojili v průběhu socializace a enkulturace. Příslušníci každé kultury disponují kognitivním systémem, který

ovlivňuje, jak organizují a prezentují informace, jak zvládají otázku řešitelnosti konfliktů, dále jak projevují svůj souhlas nebo naopak nesouhlas, či do jaké míry jsou zdvořilí a taktní. Z hlediska komunikačního kontextu jsou tedy klíčovou kategorií osobní charakteristiky jedinců a kulturní specifika, které jejich jednání ovlivňují. Následně se do průběhu interkulturní komunikace promítají kulturní rozdíly vyplývající z odlišných hodnot, norem, idejí či naučených vzorů chování. Z tohoto hlediska lze konstatovat, že interkulturní komunikace podněcuje uvědomění, že existují jiné modely myšlení a chování než jsou ty naše, které považujeme za jedinečné, správné a důležité. Jazyková diverzita tak podporuje vrstevnatost naší kulturní a paralelně také sociální identity. Prostřednictvím interkulturní komunikace si tak uvědomujeme jak velká je rozmanitost lidských kultur, v čem spočívají specifika kulturní identity a jak jazyk odráží podstatné kulturní ideje, normy a hodnoty světa „těch druhých“. V neposlední řadě na interkulturní komunikaci můžeme pohlížet jako na alegorické zrcadlo, v němž můžeme zahlédnout naši vlastní jinakost. Interkulturní komunikace totiž představuje interakční a transformační proces, který nás v mysli neustále podporuje v hledání toho, co se nachází za hranicemi našeho poznání, myšlení a kultury.

Existuje řada faktorů, které mohou vést v průběhu interkulturní komunikace k vzájemnému nepochopení nebo konfliktům. Prvním faktorem je fyzický prostor a s ním spjaté okolí. Jedná se jak o místo, v němž konkrétní komunikace probíhá, tak o naši předchozí zkušenost s tímto prostředím. Kontextem interkulturního dialogu se tak, více nebo méně vhodně, může stát ulice, náměstí, kavárna, restaurace, knihovna, učebna, kancelář, domov, park, dopravní prostředky atd. Jako druhý faktor ovlivňující kvalitu interkulturní komunikace můžeme uvést časovou posloupnost. Konkrétně skutečnost, zda se jedná o první komunikační kontakt nebo již interkulturnímu dialogu předcházela nějaká setkání. Je totiž rozdíl pokud konverzaci budujeme na základě předchozích zkušeností nebo se jedná o komunikační „premiéru“. V případě opakovaných setkání již do komunikace vstupují i vztahy, neboť se jedná o lidi, kteří se do jisté míry už znají a generují ve vztahu k „tomu druhému“ svá „implicitní očekávání“. Mezi další faktory ovlivňující průběh komunikace patří stanovené cíle konverzace a osobní preference. Podle cíle, jehož chceme dosáhnout, volíme způsob komunikace a paralelně prostřednictvím časových možností ovlivňujeme komunikační styl. Čas neovlivňuje interkulturní komunikaci pouze svojí délkou, ale také skutečností, že představuje příslušníky dané společnosti sdílenou „kulturní konstrukci“. Tato skutečnost například může zásadním způsobem ovlivnit průběh i výsledek obchodních jednání, pokud se setkají mluvčí, kteří mají odlišný vztah k dodržování přesnosti. Přímo destruktivní situaci může způsobit odlišné vnímání času v případě, že jeden z mluvčích pochází z kultury, která

přísně dodržuje stanovený čas schůzky, zatímco druhý mluvčí vyrostl v kultuře, která sdílí „gumový čas“, kde se nikam nespěchá a pozdní příchod je všeobecně tolerován. Na úspěšnost interkulturní komunikace má vliv také výběr komunikačních prostředků. Člověk si obvykle svobodně a individuálně volí způsob a nástroje komunikace, ať už bude telefonovat, odesílat zprávu e-mailem nebo konverzovat prostřednictvím sociálních sítí. Špatná volba komunikačního prostředku ale může výsledek komunikace negativně poznamenat, neboť neadekvátní komunikační kanál může ovlivnit míru negentropie zasílané zprávy. Významným faktorem ovlivňujícím interkulturní komunikaci jsou také kulturní hodnoty, které mohou dialog ulehčit nebo naopak ztížit. Vzájemný respekt k hodnotovým systémům by měl přispět k hledání konsenzu či určitého pochopení. Výrazným faktorem, který ovlivňuje komunikaci, je i historický a sociokulturní kontext, který ovlivňuje vnímání „těch druhých“ prostřednictvím autostereotypů a heterostereotypů. Důležitým faktorem efektivity a kvality interkulturní komunikace je také míra jazykové kompetence obou mluvčích. V případě interkulturního dialogu se totiž na komunikaci podílejí dva odlišné jazykové kódy, které ovlivňují nejen způsob a formu užívání jazyka, ale také postavení účastníků konverzace. Například, když jeden z komunikujících nedisponuje dostačující slovní zásobou, klesá jeho šance vyjádřit se k danému tématu jako rovnocenný partner. Také volba formy jazyka, například preference jeho hovorové verze, ovlivňuje užitý jazykový repertoár a tedy i styl, průběh a výsledky komunikace. Za faktory ovlivňující interkulturní komunikaci lze označit také osobní a kulturní identitu mluvčích. Identifikace jedince s konkrétní kulturou, genderem, náboženstvím nebo etnickou či sociální skupinou se do transkulturní komunikace výrazně promítá. Neméně důležitá je také identifikace jedince s jeho sociálním statutem a rolí, které jsou s daným statutem spjaté. Jinými slovy, lidé by měli v průběhu sociální interakce respektovat práva a povinnosti, jež vyplývají z pozice, již zaujímají v sociální struktuře dané společnosti. To vyžaduje jistou míru konformity a s ní spjaté respektování implicitních očekávání „těch druhých“.

Ke specifické interkulturní komunikaci dochází v rámci multikulturního soužití studentů pocházejících z různých zemí a jejich „domorodých“ učitelů. Na školách vyučujících cizince jazyk majoritní společnosti vzniká široké spektrum multikulturních vztahů zahrnující sociální vazby mezi studenty, jejich lektory, školou jako vzdělávací institucí a širší majoritní společností. Ohnisko interkulturní komunikace tvoří jak interakce místního učitele a jeho zahraničních studentů, tak transkulturní dialogy, které mezi sebou vedou studenti pocházející z různých cizích zemí. Výuku ztěžuje skutečnost, že učitel a jeho studenti jsou reprezentanty různých kultur. To znamená, že jejich komunikaci ovlivňují nejen odlišné jazykové

zkušenosti, ale také rozdílné systémy jimi sdílených hodnot, norem a idejí. Odlišný je také kognitivní potenciál studentů, neboť každá kultura vybavila své příslušníky negenetickým mentálním softwarem zahrnujícím specifické modely myšlení a jednání. Do výuky se promítají také institucionální rozdíly existující mezi vzdělávacími systémy různých zemí a status, který je v různých kulturách vzdělání přičítán.³⁰ Z tohoto hlediska je důležité respektovat kulturní specifika a odlišnosti, která v sobě mají studenti již určitým způsobem zakódované. Nezávisle na interkulturních odlišnostech, které reálně existují mezi zahraničními studenty a jejich domorodými pedagogy, si musíme uvědomit, že škola sama o sobě představuje centrum sociokulturního dění. Je to místo, kde by se všichni studenti měli cítit rovnoprávně a kde by jim měla být poskytnuta mezikulturní tolerance a s ní související osobní respekt. V praxi to znamená, že je důležité programově vytvářet tolerantní multikulturní klima a sociální prostor poskytující rovné příležitosti pro všechny aktéry interkulturního vzdělávání.³¹

Ve městě Berlín, stejně jako v řadě dalších velkých evropských metropolí, vedle sebe žijí příslušníci celé řady světových kultur. Při hledání příčin narůstajících problémů v jejich vzájemném soužití je možné formulovat celou řadu hypotéz. Je evidentní, že na současné eskalaci napětí mezi příslušníky hostitelské země a imigranty mají podíl zejména probíhající procesy exogenní sociokulturní změny, které vyvolala mezinárodní migrační krize způsobená politickou destabilizací zemí Středního východu a severní Afriky. Podíl na růstu interkulturních konfliktů mají v globálním měřítku také procesy endogenní sociokulturní změny, související s revitalizací islamismu v zemích západní Evropy a sociálními problémy, které u příslušníků třetí generace přistěhovalců vedou ke kontrakulturním postojům. Je možné, že kořeny problémů spjaté s multikulturním soužitím, souvisí s postoji těch přistěhovalců, kteří se rozhodli jazykově a kulturně neintegrovat do majoritní společnosti a při výchově svých potomků preferovali kulturní praktiky, normy a hodnoty, které byly odlišné

³⁰ V průběhu svého výzkumu v Německu jsem byla pozitivně překvapena, jak vysoký status je v této zemi zdejšímu vzdělávacímu systému připsán a jak vysoké má dosažené vzdělání v této zemi sociální kredit. Němci všeobecně přistupují s úctou ke každému studijnímu a vědnímu oboru, nezávisle na jeho funkci či uplatnění ve společnosti. Bez ohledu na to v jaké pracovní oblasti se absolventi studijních oborů uplatní, od obchodu, průmyslu až po služby, nebo vzdělávání, vyvolává vážnost a úctu k profesi, kterou jedinec pracovně zastává.

³¹ Zkušenost, již jsem získala v průběhu svého výzkumu jak mezi zahraničními studenty na berlínské univerzitě, tak v širším multikulturním kontextu německé společnosti mě utvrdily v tom, jak důležitá je role multikulturní výchovy ve stále více globalizovaném světě. Podle mého názoru je důležité v multikulturních společnostech již v průběhu základní školní docházky seznamovat žáky s rozmanitostí různých kultur, ale současně v nich formovat principy tolerance a porozumění umožňující pochopit kulturní jinakost etnických skupin žijících ve společném státě. Bohužel na základě zúčastněného pozorování a rozhovorů se svými německými informátory jsem dospěla k názoru, že i v Německu existuje v oblasti multikulturní výchovy značný deficit, který je způsobený jak institucionální nepřipraveností majoritní společnosti cizince efektivně integrovat, tak relativně nízkou snahou přistěhovalců se do kultury hostitelské země aktivně asimilovat.

nebo v přímém rozporu s kulturou hostitelské země. To ve svých důsledcích přispělo k růstu kulturní, rasové a etnické intolerance, která se ale překvapivě výrazněji projevila až u následujících generací přistěhovalců. V současné době si politická reprezentace zemí Evropské unie stále více uvědomuje, jak v minulosti podcenila význam multikulturní výchovy, promyšlené imigrační politiky a s ní spjaté problematiky efektivní integrace cizinců do kultury hostitelské země. Dnes je zřejmé, že by přistěhovalec měl nejen akceptovat, ale také se aktivně podílet jak na svém včlenění do profesních, institucionálních struktur hostitelské země, tak do místních sociálních vztahů. Důležitou podmínkou umožňující úspěšný pobyt „cizince v cizí zemi“ je jeho schopnost a ochota neustále zvyšovat svojí jazykovou a komunikační kompetenci. Osvojení si jazyka hostitelské země je totiž předpokladem k plnohodnotnému životu i budování nové, byť zmnožené, identity na individuální i kolektivní úrovni. V neposlední řadě je pro přistěhovalce a pro jeho nové spoluobčany důležité, aby obě strany v průběhu svých setkání uplatňovali vzájemně přijatelné etické postoje a tolerantně respektovali principy, hodnoty a normy svých odlišných kultur.

5. ANTROPOLOGICKÝ TERÉNNÍ VÝZKUM

5.1. Předmět a cíle terénního výzkumu

Závěrečná kapitola mé disertační práce je věnována prezentaci výzkumného záměru, cíle, metod a výsledků empirického sociokulturního výzkumu, který jsem realizovala v letech 2014 až 2015 v Berlíně. Předmětem výzkumného projektu byla teoreticko-empirická analýza adaptace cizinců na podmínky života v odlišné kultuře. Zvláštní pozornost byla věnována faktorům interkulturní komunikace, jakými jsou například kulturní identita, imigrace, kulturní šok, smíšená manželství, integrace atd. Cílovou skupinou (respondenty) byli především studenti českého a slovenského jazyka a kultury Humboldt Universität zu Berlin. Mezi mé informátory ale patřili také němečtí vědci a vysokoškolští učitelé, kteří mají zkušenost s výzkumem a výukou cizinců a berlínští imigranti. Prostřednictvím s nimi provedených hloubkových kvalitativních rozhovorů bylo možné získat široké spektrum informací o problematice kulturních odlišností, transformaci identity a hlavních bariér integrace a asimilace cizinců, které bylo možné využít jak při zpracování teoretické části práce, tak k získání nových poznatků.

V průběhu výzkumu byla zjišťována a analyzována schopnost respondentů a informátorů:

1. Identifikovat rozdíly mezi vlastní a cizí kulturou.
2. Postihnout specifika interkulturní komunikace.
3. Vymezit své postoje k multikulturnímu spolužití.
4. Analyzovat mechanismy a procesy adaptace cizinců na odlišné kulturní prostředí.

Klíčovou kategorií výzkumu se stal pojem kultura vymezený jako způsob života sdílený příslušníky určité společnosti nebo komunity. Cílem výzkumu bylo zachytit hlavní specifika adaptačního procesu v závislosti na znalostech kultury hostitelské země, jejího jazyka a německých kulturních stereotypů. Zvláštní pozornost byla věnována postojům cílové skupiny studentů Humboldt Universität zu Berlin (Institut für zu Slawistik Humboldt Universität) k následujícím oblastem a dimenzím jejich života:

1. Vzdělávací instituci.
2. Širšímu kulturnímu kontextu, v němž tráví svůj volný čas.
3. Hodnotám a normám domácí majoritní společnosti.
4. Sociálním skupinám, jichž jsou součástí.
5. Způsobům řešení mezikulturních konfliktů a zvládání kulturního šoku.

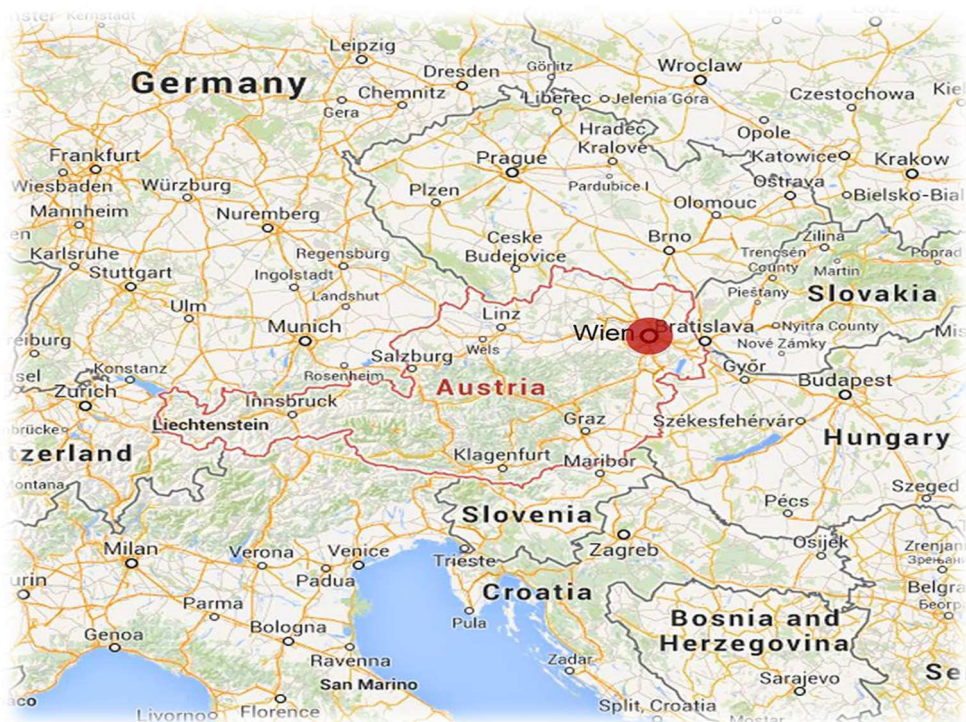
Základní výzkum probíhal na Humboldt Universität zu Berlin /Philosophische Fakultät II/ Institut für Slawistik. Získaná empirická data byla dále komparována s informacemi získanými ve spolupráci s německými a rakouskými univerzitními pracovišti, kde bylo řešitelkou provedeno dotazníkové šetření a to na základě průběžné písemné komunikace s učiteli slavistiky působícími na:

1. Universität zu Köln / Slavisches Institut
2. Universität Regensburg / Institut für Slavistik
3. Universität Leipzig / Institut Slavistik
4. Universität Wien / Institut für Slavistik

Mapa Německa s výzkumnými lokalitami:



Mapa Rakouska s vybranou výzkumnou lokalitou:



Sekundární „kontrolní“ výzkumy byly realizovány mezi studenty prostřednictvím lektorů slavistiky na univerzitách v městech Kolín, Regensburg, Lipsko a Vídeň. Výzkumný vzorek byl sestaven ze studentů, kteří vykazovali znaky kulturní jinakosti – jednalo se o cizince pocházející z různých zemí, kteří se od domácí německé populace odlišovali svými jazyky, kulturními vzorci chování a myšlení, mentalitou i hodnotovým a normativním systémem. Pro můj výzkum ale bylo podstatné, že mě pobyt na berlínské jazykové škole a poté následně na Humboldt Universität umožnil provádět zúčastněný výzkum zahraničních studentů v jejich přirozeném prostředí, jehož ohnisko byly vzdělávací instituce. V průběhu svého výzkumu jsem si uvědomila, že kulturní variabilita, vystupující v podobě naučených vzorců chování a myšlení, je nesmírná a pokud chceme přispět k vzájemnému porozumění mezi příslušníky různých kultur, je nutné věnovat pozornost multikulturní výchově.

Jak již bylo několikrát konstatováno, cizince v interkulturní komunikaci limituje jeho odlišný mentální kulturní software, jehož jádro tvoří hodnoty a normy, které si osvojil v průběhu svého života. Na toto osobnostní kulturní jádro jsou nabaleny další vrstvy kultury vystupující v podobě kognitivních a symbolických systémů. Z tohoto hlediska představuje příchod cizince do nového kulturního prostředí proces konfrontace a následné adaptace na odlišné jazykové a kulturní prostředí. Proto pro mě bylo důležitým výzkumným úkolem objasnit, jak

se v daném prostředí mění osobnostní a kulturní identita zahraničních studentů, pochopit, co se s nimi děje v průběhu kulturního šoku, zjistit proč preferují nebo eliminují některé modely jednání a jaké faktory ovlivňují intencionalitu jejich vědomí. Snažila jsem se také porozumět jejich stylu života, trávení volného času a jejich postupné psychické adaptaci na nové prostředí. Realizaci zúčastněného pozorování mi usnadnilo moje členství ve skupině zahraničních studentů, která se účastnila přednášek zaměřených na slovenskou a českou kulturu nebo slovenského a českého jazyka. V průběhu výzkumu jsem realizovala velké množství neformálních rozhovorů se studenty, které přispěly k porozumění mnou zkoumaných problémů a umožnily mi kontinuálně získávat nové a revidovat staré poznatky. Po celou dobu svého výzkumného pobytu jsem vytvářela terénní zápisky a svojí informační databázi průběžně doplňovala o fotografie či videozáznamy ilustrující život cizinců i domorodců žijících v Berlíně. Dlouhodobé pozorování a zkušenost, jíž jsem získala sociální interakcí, mi ve stále větší míře umožňovaly pohlížet na svět z perspektivy příslušníků mnou zkoumané skupiny zahraničních studentů. Za velice důležitou považuji také skutečnost, že po vzájemné dohodě mi bylo umožněno uskutečnit neformální rozhovory s představiteli Institutu für Slawistik, seznámit se s místním vzdělávacím systémem a přístupem této instituce k zahraničním studentům.

Jedním z cílů mého výzkumného projektu bylo reagovat na narůstající procesy světové globalizace a integrace probíhající v rámci zemí Evropské unie. Proto je v teoretické části výzkumu věnována zvýšená pozornost aktuální problematice adaptace cizinců v novém jazykovém a kulturním prostředí, proměnám jejich identity a otázkám spojeným s interkulturní komunikací a multikulturálním soužitím. Při zpracování teoretické části práce jsem využila nejen poznatky získané studiem odborné literatury, ale také empirická data, která jsem získala na základě analýzy hodnot, postojů a vzorců chování zahraničních studentů Humboldt Universität zu Berlin – Institut für Slawistik. Získané výsledky je také možné použít k zefektivnění vzájemného spoluzití a interkulturní komunikace studentů v podmínkách zahraničního univerzitního prostředí. Cílem výzkumného projektu z tohoto hlediska bylo nejen získat empirická data, ale také postihnout, identifikovat, analyzovat a interpretovat:

1. Specifika interkulturní komunikace.
2. Proměny kulturní identity.
3. Formy adaptace studentů Institutu für Slawistik na život v německé a rakouské kultuře.
4. Roli jazykové a interkulturní kompetence jako nástroje adaptace na neznámé prostředí.

5.2 Metody a techniky výzkumu

Při sběru empirických dat, které mi umožnily hlubší vhled do zkoumané problematiky, jsem použila klíčovou antropologickou metodu, jíž je dlouhodobý terénní výzkum. Jeho jádrem byl pobyt mezi příslušníky mnou vybrané studované komunity a s ním spjaté zúčastněné pozorování včetně participace na jejich aktivitách. Ke sběru relevantních informací jsem použila řízené kvalitativní rozhovory s vybranými informátory a standardizovaný kvantitativní dotazník určený širšímu spektru relevantních respondentů. Součástí výzkumu byla také obsahová analýza dokumentů souvisejících s adaptací členů cílové skupiny na život v hostitelské kultuře, sběr fotografií a audio-záznamů dokumentujících průběh rozhovorů. Při sběru a zpracování empirických dat jsem využila zkušenosti získané z předcházejícího dlouhodobého pobytu v odlišné kultuře.³² Podle mého názoru se jedná o užitečný a smysluplný výzkumný projekt, neboť otázky spjaté s proměnou osobní a kulturní identity v podmínkách multikulturního soužití představují jednu z největších výzev současnosti. Přiznávám, že v době, kdy jsem zahájila svůj terénní výzkum, jsem se sama cítila jako „výzkumný vzorek“, který je v německy hovořícím prostředí fatálně limitován odlišnou kulturou i jazykem. Téměř bolestivě jsem si uvědomovala, jak odlišný je můj „kulturní software myslí“. Přesto právě (a možná i pouze) pobyt v cizí kultuře badateli poskytne přímou empirickou zkušenost s odlišným způsobem života a možností pochopit setkání dvou rozdílných kultur prostřednictvím vzájemně oscilujícího a věčného dialogu na téma „my a oni“. Proto je jádrem jak mé teoretické reflexe problematiky multikulturního soužití, tak terénního empirického výzkumu „těch druhých“, snaha zachytit a interpretovat proměnu kulturních identit na identity zmnožené a potenciálně transkulturní. Žijeme totiž v období stále se zrychlující globalizace a ekonomické integrace, kdy na jedné straně jedinci hledají kořeny své původní identity, ale na druhé straně jsou nuceni osvojovat si nové kulturní prvky a kulturní komplexy a transformovat tak svojí původní kulturní identitu na identitu, jež je stále více transkulturní a kosmopolitní.

³² Již v době svého vysokoškolského studia jsem v rámci programu Erasmus pobývala na území České republiky. Následně jsem trvale do této země přesídlila a v průběhu svého doktorandského studia měla možnost konfrontovat sdílené a odlišné vzorce chování a myšlení příslušníků těchto dvou jazykově si blízkých kultur. Uvědomila jsem si, že navzdory společné historii, spjaté s existencí Československa, existuje na jazykové i kulturní úrovni mezi Čechy a Slováky mnoho odlišností. Tato zkušenost mě připravila na vstup do zcela odlišné jazykové kultury, která ale vždy kulturně i historicky osudy našich národů ovlivňovala. Mám na mysli Německo, které v minulosti mělo značný vliv na geopolitiku středoevropského prostoru, a jež i dnes hraje klíčovou roli v osudech zemí Evropské unie.

5.3 Prostředí výzkumu

Základem antropologického výzkumu je všeobecně sdílené pravidlo, že každý výzkumník je antropolog „něčeho“ a „někde“. Naplnění prvního axiomu je zřejmé již z názvu mé práce - předmětem mého výzkumu byl fenomén identity v kontextu interkulturní komunikace a globálních proměn současného světa. Naplněním druhého axiomu aneb odpovědi na otázku „kde“ se stalo multikulturní prostředí města Berlín, které mě při mém příjezdu udělilo standardní „kulturní šok“.³³ Posléze se ale postupně stalo místem, kde jsem mohla testovat široké spektrum otázek souvisejících s interkulturní komunikací, multikulturním soužitím, rolí jazyka jako determinanty lidského vnímání a interpretace světa a úvahami na téma kulturní jinakosti. S odstupem času považuji za vědecky podnětné, jak se toto město jako prostředí, v němž se odehrával můj výzkum, z mé perspektivy proměňovalo podle toho, jakou sociální, akademickou nebo pracovní funkci jsem zastávala, nebo jakou další činnost jsem zde vykonávala. V průběhu mého výzkumného pobytu tak postupně vykrystalizovalo několik lokalit a specifických prostředí, v nichž se paralelně odehrával můj terénní výzkum.

Lokalitou, v níž jsem každodenně realizovala zúčastněné pozorování, byla oblast mého bydliště. V této souvislosti považuji za důležité zdůraznit, že jsem v průběhu mého výzkumného pobytu v Berlíně měnila místo bydliště dvakrát, což ale významně podpořilo a podnítilo můj zájem o výzkum sociálně odlišných městských zón. V první fázi svého výzkumu jsem se pohybovala výhradně v blízkých částech centra jako je například Berlín Prenzlauer Berg³⁴, ale poté, co jsem pro potřeby svého výzkumu zmapovala tuto část Berlína, jsem se přestěhovala do okrajové části města zvané Zehlendorf³⁵, která je tvořena převážně německým obyvatelstvem. Specifika obou míst mě umožnila duální, systematický a spontánní sběr informací a dat, jež jsem průběžně získávala na bázi sousedských vztahů i prostřednictvím náhodných rozhovorů s kolemjdoucími lidmi. V této souvislosti jsem si uvědomila pravdivost tvrzení, že „zúčastněné pozorování je krásná hra, která se dá hrát v kavárně, na ulici, kdekoliv...“³⁶

³³ Přiznávám, že v prvních dnech svého terénního výzkumu jsem se v Berlíně cítila jako na „jiné planetě“. Myslím si, že teprve zde jsem pochopila, jak se cítil Bronislaw Malinowski na Trobriandových ostrovech. Moje kognitivní mapa v řadě situací přestávala fungovat. Špatně jsem „překládala“ jazyk domorodců i jejich vzorce chování. Uvědomovala jsem si svojí „jinakost“ ve vztahu k městskému prostoru, místním zvykům a obyčejům, institucím, vnímání času, pracovním návykům, disciplíně i předmětu mého výzkumného zájmu – multikulturalitě, identitě a interkulturní komunikaci.

³⁴ Severně od náměstí Alexanderplatz

³⁵ Jihozápadní část Berlína

³⁶ Citace je záznamem z přednášky českého antropologa Václava Soukupa.

Paralelně se zúčastněným pozorováním a rozhovory v místě mého berlínského bydliště jsem prováděla sběr empirických dat v jazykovém centru Sprachschule und Campus Berlin.³⁷ Jednalo se o edukativní, multikulturní a cizojazyčné prostředí, jež mi v plném rozsahu umožnilo uplatnit moji roli a aspiraci terénní výzkumnice. V centru mého výzkumu bylo početně proměnlivé multikulturní ohnisko studentů a lektorů ve věkové kategorii 17 až 60 let, jež mi umožnilo bezprostředně po dobu tří měsíců pozorovat a osobně participovat na průběhu jazykové a kulturní adaptace cizinců na německé sociokulturní prostředí. Za velice cennou považuji moji rodící se schopnost, identifikovat rozdíly mezi vlastní a cizí kulturou. Zásadní podíl na tom měla transkulturní komunikace, kterou dnes vnímám jako za zásadní nástroj kulturní adaptace. S odstupem času mohu objektivně konstatovat, že toto období považuji za klíčové z hlediska intenzivního a transkulturního kontaktu s příslušníky cizích kultur. Jazyková škola totiž poskytovala svým klientům nejen kvalitní jazykové kurzy, ale také „uvedení“ do majoritní německé kultury. Díky tomu se rozšiřovalo jak spektrum studentů, tak lektorů, kteří zde flexibilně působili. Mými přáteli a informátory se tak stali jak učitelé, tak zahraniční studenti. Škola poskytuje výuku v široké škále jazyků, nabízí například studium čínštiny, angličtiny, francouzštiny, italštiny, japonštiny, ruštiny, španělštiny, arabštiny, portugalštiny a samozřejmě němčiny. Většina cizinců považovala studium němčiny za „klíč“ umožňující vstup do německého prostředí a současně jej vnímala jako možnost seznámit se s německým institucionálním systémem. Ráda konstatuji, že studenti, s nimiž jsem se v průběhu terénního výzkumu setkala, mi vnesli do života neopakovatelné situace a zážitky, které souvisely s tím, že pocházeli z různých částí světa. Za důležitou skutečnost považuji fakt, že nešlo výlučně o evropské respondenty, ale o reprezentanty širokého spektra různých světových kultur. Z tohoto hlediska bylo pro mě inspirativní prostřednictvím rozhovorů a zúčastněného pozorování zjišťovat, jaký postoj zaujímají lidé pocházející z různých světových kontinentů k univerzálním kulturním kategoriím, jako jsou čas, prostor, příroda, práce, umění, věda, víra, mezilidské vztahy a kulturně podmíněné emoce.

Po ukončení mého pobytu na jazykové škole jsem pokračovala se svým výzkumem v prostředí Humboldt Universität zu Berlin. Zde jsem na základě vědecko-výzkumné stáže působila v akademickém roce 2014/2015. Vědecký pobyt na místním Institutu slavistiky jsem využila k důkladnému zpracování odborné literatury pro svou dizertační práci a návštěvám přednášek vztahujícím se k teorii kulturní identity. Univerzitní prostředí mi umožnilo vést konzultace s pedagogy a se zahraničními lektory slovanských jazyků na institutech slavistiky

³⁷ GLS jako jediná jazyková škola v Berlíně s vlastním campus areálem. Poskytuje jak intenzivní krátkodobé, tak dlouhodobé jazykové kurzy.

nejen v Berlíně, ale i ve městech Kolín, Regensburg, Lipsko a Vídeň. Systematicky jsem organizovala a uskutečňovala kvantitativní a kvalitativní výzkum mezi studenty, pedagogy a cizinci působícími na německých a rakouských univerzitách. Mým cílem bylo realizovat výzkumnou sondu v mezinárodním akademickém prostředí a získat tak empirická data, která uplatním při zpracování své dizertační práce.

V průběhu svého výzkumu jsem si uvědomila, že významným zdrojem empirických dat může být mé zapojení do standardního „pracovního procesu“. Jedním z imperativů „přežití“ cizinců (ostatně i domorodců) v Berlíně je získání pracovního úvazku. Náklady na život v Berlíně jsou poměrně vysoké a tak mnoho zdejších obyvatel ke svému hlavnímu pracovnímu poměru připojuje další pracovní mini úvazky. Již v době svého pobytu v jazykovém centru jsem pochopila, že se pohybuji v klasické akademické „slonovinové věži“ a chci-li skutečně poznat místní život, musím poznat jeho „tvrdost“ prostřednictvím každodenní práce. Získat „minijob“ se ale zpočátku ukázalo být nesnadným úkolem. Nakonec jsem ale dokázala práci získat v malé cukrárně v lokalitě Zoologischer Garten. Moje hypotéza, že právě v pracovním prostředí potkám „pravý“ berlínský život se potvrdila. Na rozdíl od „hebkého“ akademického prostředí mě práce v oblasti služeb uvedla do „drsného“ světa německé pracovní disciplíny, profesních vztahů a úcty k těm, kteří si práce jako „mobilitního výťahu“ váží. Ze zpětné perspektivy si uvědomuji, že právě v průběhu mého zapojení do každodenních pracovních povinností začalo docházet k proměně mé identity z cizinky v terénní antropoložku. Interakce se zákazníky mě donutila nejen komunikovat v německém jazyce, ale také zvládat standardní situace, tedy stále lépe číst vzorce místní kultury. Poté, co jsem si uvědomila, jak cenným zdrojem empirických dat může být má participace na pracovních aktivitách, rozhodla jsem se získat práci v jedné z nejstarších nemocnic v Berlíně Alexianer St. Hedwig-Krankenhaus, situované v historickém centru města. Zde jsem nastoupila na oddělení onkologie ve funkci asistentky. Pohnutky, které mě vedly k tomuto rozhodnutí, byly jak profesní tak velmi osobní. Na jedné straně jsem věděla, že nemocniční prostředí rozšíří mojí výzkumnou perspektivu, na straně druhé jsem toužila naplnit své filantropické aspirace a prakticky pomáhat „těm druhým“. Dnes tuto zkušenost vnímám jako „dar“. Umožnila mi totiž ve druhé fázi „kulturního šoku“, již jsem právě procházela, integrovat se do nové sociální sítě, a to se stoupající sebedůvěrou bez sebemenších náznaků tělesné nebo duševní nemoci. Současně jsem v průběhu svého působení na tomto pracovišti navázala množství kontaktů s řadou kolegů/gyň, z nichž nezanedbatelnou část tvořili právě přistěhovalci. V průběhu pracovních

interakcí jsem tak mohla pozorovat a analyzovat konkrétní projevy multikulturního soužití v extrémních podmínkách instituce, jejíž klienti se pohybují na hranici života a smrti.³⁸

Za významný sociální prostor, v němž se odehrával můj terénní výzkum, lze označit „svět každodennosti“ a s ním spjatý kulturní kontext, ve kterém jsem trávila svůj volný čas. Můj pohled na německou kulturu ovlivnila místa sakrální i profánní. Místem, které mi pomohlo uchopit duchovní svět věřících, byla berlínská St. Hedwigs-Kathedrale.³⁹ Součástí mých každodenních rituálů byly také pravidelné návštěvy Českého kulturního centra v Berlíně,⁴⁰ studium odborné literatury v univerzitní knihovně, posezení v kavárnách, pravidelné cesty prostředky hromadné dopravy (S-bahn a U-bahn), v letních měsících občasné návštěvy koupaliště nebo pláže vinoucí se kolem řeky v centru města a v neposlední řadě zcela pravidelné procházky či sportovní aktivity v přírodních parcích situovaných v historickém centru Berlína, nebo naopak v okolí mého bydliště. Součástí pobytu v tomto širokém spektru různých prostředí byla náhodná setkání s lidmi, kteří byli zdrojem velmi cenných informací pro můj výzkum. Některá setkání dokonce přerostla v dlouhodobé přátelství, jež trvají dodnes. S odstupem času ráda konstatuji, že k získání cenných empirických dat stačí zůstat v určitých situacích v roli tichého pozorovatele.

5.4 Výzkumný vzorek a výzkumná témata

Původní výzkumný záměr byl převážně cílený na respondenty, u nichž se předpokládal sběr empirických dat prostřednictvím standardizovaného kvantitativního dotazníku. Vzhledem k jejich nízké návratnosti jsem ale tento zdroj empirických dat využila velmi selektivně a rozhodla se přenést těžiště výzkumu na kvalitativní rozhovory s informátory či klíčovými konzultanty. S odstupem času lze konstatovat, že sběr dat prostřednictvím rozhovorů a zúčastněného pozorování byl v konečném důsledku pro výzkum přínosnější. Rozhovory s informátory totiž bylo možné realizovat kontinuálně po celou dobu výzkumu, v různém prostředí s tematicky minimálním omezením. V průběhu výzkumu se mi tak podařilo

³⁸ Můj první den na onkologickém oddělení v berlínské nemocnici dodnes považuji za životní memento. Vstoupila jsem do nemocničního pokoje, kde pod pokrývkou na posteli ležel starý pán. Na mé otázky nereagoval. Teprve po chvíli jsem pochopila. Byl již mrtvý.

³⁹ Součástí terénního výzkumu jsou i stavy nejistoty a psychické krize. Sakrální místa jako jsou kostel nebo katedrála a účast na rituálech, které se v nich odehrávají, mi umožnila získat nadhled nad stresy, které přináší světský život.

⁴⁰ České centrum Berlín již od roku 1993 vytváří dialog s německou veřejností a médií. Organizuje vlastní kulturní akce, spolupracuje s důležitými kulturními institucemi v celém Německu a podporuje výměnné projekty.

postupně vytvořit relevantní vzorek „klíčových informátorů“, kteří byli se mnou ochotni rozhovory zopakovat a výzkumné téma tvořivě dále rozpracovat.

Z analytického hlediska můžeme cílovou skupinu výzkumu rozdělit na skupinu respondentů a informátorů. Skupinu respondentů⁴¹ tvoří následující podskupiny:

1. Studenti Humboldt Universität zu Berlin (Philosophische Fakultät II, Institut für Slawistik).
2. Vedení a lektori Humboldt Universität zu Berlin (Philosophische Fakultät II, Institut für Slawistik).
3. Lektori Universität zu Köln (Slavisches Institut), Universität Regensburg (Institut für Slavistik), Universität Leipzig (Institut Slavistik), Universität Wien (Institut für Slavistik).

Pasportizace respondentů zahrnovala několik základních kritérií. Konkrétně se jednalo o (1) věk, (2) pohlaví, (3) rodinný stav, (4) dosažené vzdělání, (5) náboženskou orientaci, (6) zemi původu, (7) současné povolání. Nástrojem umožňujícím získat informace od respondentů byly standardizované dotazníky, které se skládaly z otázek věnovaných: (1) příchodu do hostitelské země, (2) prvním dojmům s hostitelskou zemí, (4) kulturnímu šoku, (5) názoru na hostitelskou zemi, (6) názoru na symboliku významnou pro zemi původu a zemi hostitelskou, (7) názoru na pracovní tempo a životní styl obyvatel hostitelské země, (8) postoji ke společenskému životu, (9) trávení volného času, (10) perspektivě spojené s pobytem v hostitelské zemi. Dotazníky v elektronické podobě byly distribuovány prostřednictvím emailových kontaktů studentům jednotlivých univerzitních pracovišť. Současně byly prováděny s vybranou skupinou respondentů, konkrétně s odbornými akademickými pracovníky, kteří se setkávají se studenty, strukturovaná interview.⁴² Vzhledem k již zmíněné nízké návratnosti dotazníků se hlavním zdrojem empirických dat stala skupina informátorů, kterou tvořili:

1. Lektori a zahraniční studenti berlínského jazykového centra a campusu.
2. Akademičtí pracovníci Humboldt Universität zu Berlin.
3. Imigranti i „domorodci“, s nimiž jsem navázala pracovní kontakty.
4. Lidé, s nimiž jsem se setkávala v místě svého bydliště a širším kulturním kontextu.

Při výběru informátorů jsem si nestanovila žádná primární selektivní kritéria. Dbala jsem pouze na to, aby měl výzkumný vzorek dotazovaných informátorů reprezentativní zastoupení

⁴¹ Respondent si je plně vědom způsobu, účelu a prostředků výzkumu, je mu zaručena naprostá anonymita a je dotázán, zda souhlasí s použitím diktafonu během rozhovoru (Zoufalá 2012: 69).

⁴² Strukturované interview lze vymezit jako rozhovor, který je veden podle předem daného scénáře. V průběhu rozhovoru jsou proto dotazovanému kladeny předem připravené otázky (Soukup 2014: 101).

různých (1) věkových, (2) genderových, (3) vzdělanostních, (4) profesních skupin. Skutečnost, že jsem uskutečňovala terénní výzkum v německém prostředí dlouhodobě (téměř dva roky), mi umožňovala vzorek informátorů neustále konstruktivně rozšiřovat. Důležité pro můj výzkum bylo, že převážnou část této cílové skupiny tvořili cizinci ve věkovém rozpětí od 18 do 70 let, což mi umožnilo získat široké spektrum informací o problematice včleňování cizinců do odlišného kulturního prostředí. Předmětem komunikace byly především otázky týkající se: prostředí (co je z perspektivy cizince pro danou oblast typické, co mu schází), kontrastu mezi vlastí a Německem (nové prostředí – shody, rozdíly), zabezpečení a způsobu bydlení (kde bydlí, jak bydlí, národnost spolubydlících), ubytování a chodu „domácnosti“ (komparace způsobu bydlení v zemi původu a Německu), kulturního šoku (co ho v Německu po příchodu nejvíc překvapilo a psychicky stresovalo). Pozornost byla věnována také názorům na podnebí, stravu, zvyky, rytmus dne a společenské normy a kulturní stereotypy. Za důležité jsem považovala také otázky vztahující se ke zkušenosti (1) s jazykovou výukou před příchodem do Německa (případné jazykové kurzy či vzdělání relevantní k výuce), (2) se vztahem k výuce (vášeň a nadšení versus nutnost a povinnost), (3) s pohledem do budoucnosti (perspektivy slavistiky a její uplatnění v budoucnosti), (4) s názory na pracovní tempo v Německu (důraz na výkon, kvalitu, přesnost) v porovnání se zemí původu, (5) s propojením pracovního, společenského a osobního života (je možné, limitované, komplikované, nemožné) v porovnání se zemí původu, (6) s okruhem přátel (národnost přátel, místo seznámení s přáteli aj.), (7) s trávením volného času (v kontrastu s domovem), s perspektivou (proč tu ne/chce zůstat) a (8) se strategií osobního života v případě setrvání v hostitelské zemi. V průběhu svého terénního výzkumu jsem získala 25 klíčových informátorů, s nimiž jsem provedla opakované kvalitativní rozhovory, které mi pomohly analyzovat a interpretovat problémy spjaté s adaptací cizinců na nové kulturní prostředí. Řadu těchto informací, souvisících s transformací identity a interkulturní komunikací, jsem promítla do teoretické části své disertační práce. Získaná empirická data mi totiž umožnila interaktivně pracovat s teoretickými zdroji, které jsem na Humboldt Universität zu Berlin průběžně studovala a s místními odborníky také konzultovala.

5.5 Metody sběru dat

Antropologický terénní výzkum vyžaduje důkladnou teoretickou i praktickou přípravu. Podle mého názoru je důležité, aby si antropolog před vstupem do terénu rozšířil své kompetence v jazyce zkoumané společnosti a prostudoval relevantní odbornou literaturu, která se vztahuje

k tématu jeho výzkumu. Za neméně důležité považuji antropologovu schopnost zaujmout perspektivu kulturního relativismu a jeho připravenost studovat danou kulturu jak z etické, tak z emické perspektivy.⁴³ Na základě vlastních zkušeností se přiznávám, že se zdaleka nejedná o jednoduchý proces, neboť (více nebo méně) úspěšná integrace antropologa do cizího prostředí významně ovlivňuje průběh i výsledky jeho výzkumu.

Úspěch terénního výzkumu souvisí s antropologovou schopností zapojit se do běžných činností a každodenního života příslušníků zkoumané komunity. To ode mne vyžadovalo získat v každé ze zkoumaných sociálních skupin adekvátní status a v souladu s ním generovat i odpovídající sociální role. V jazykovém centru Sprachschule und Campus Berlin, kde jsem zahájila svůj výzkum, bylo možné téměř ihned zahájit zúčastněné pozorování, které jsem považovala v počátcích svého výzkumu za klíčové. Antropolog totiž přijde do cizího kulturního prostředí s omezenou kulturní kompetencí, což je pro interpretaci získaných dat a poznatků velmi limitující. Proto jsem se jako terénní výzkumník potřebovala seznámit s prostředím a zde sdílenými kulturními praktikami, hodnotami, normami a zvyky v kontextu kultury, která je vytvořila. Mým prvním úkolem bylo postupně se včleňovat do dané komunity a být akceptována danou komunitou nejen jako studentka, ale také jako kulturní antropoložka, která v tomto prostředí provádí svůj antropologický výzkum.

Již v prvních týdnech pobytu v jazykovém centru jsem si uvědomila, proč je pobyt mezi příslušníky zkoumané komunity základním pilířem antropologického výzkumu. Autentičnost zúčastněného pozorování a participace na činnostech, které příslušníci dané skupiny praktikují, totiž umožňuje kromě deskripce vizuální stránky zde probíhajících činností, využít i sluchové, čichové a pocitové vjemy. Moje role „pozorovatel versus účastník“ byla od první chvíle postavená na principu „účasti“, přičemž základním cílem mého pozorování byla deskripce, analýza a interpretace prostředí studentů, města, institucí, událostí či situací. Zpočátku jsem byla spíše tichým pozorovatelem, který se minimálně účastnil dění ve skupině. To mi umožňovalo zachytit široké spektrum aktivit a situací, které se v daném prostředí odehrávaly. Z mé strany šlo o postupné vytváření podrobného „portrétu“ sociální reality, která mě obklopovala. Tato skutečnost byla podstatná pro popis prostředí, sociálních interakcí a v konečném důsledku i pro výslednou výzkumnou zprávu. Je potřeba uvést, že okolí si bylo ve většině případů vědomo mé totožnosti výzkumníka. Za důležitou považuji skutečnost, že v situacích sdílené „každodennosti“ jsem byla v roli plného účastníka. To se týkalo jak

⁴³ Pojmy „emická“ a „etická“ deskripce kultury uvedl do odborné literatury americký lingvistický antropolog K. L. Pike. Jedná se o distinkci, jejímž prostřednictvím je možné od sebe oddělit „vnější“ perspektivu výzkumníka (etická deskripce) a „vnitřní“ (nativní) perspektivu domorodce.

prostředí jazykového centra, tak mého bydliště, kde jsem postupně „vrůstala“ do světa obyvatelky „planety“ Berlín. Spektrum statusů a rolí, která jsem v průběhu svého výzkumu přijala, významným způsobem rozšířilo mé zapojení do pracovního procesu. Jako jedna z členek personálu místní cukrárny jsem pochopila, že prostí lidé a imigranti nemají v Berlíně „na různých ustláno“. Velmi intenzivní byla také moje pracovní zkušenost, kterou jsem získala na onkologickém oddělení berlínské nemocnice. Zde jsem v roli pomocné ošetřující sestry byla součástí dobře fungující instituce, jejímž cílem bylo pomáhat lidem ohroženým nemocí a smrtí. V poněkud jiné situaci jsem byla na univerzitní půdě, kde mi role akademika umožňovala průběžně konzultovat a vyhodnocovat výsledky mého terénního výzkumu a současně získat distanc od tlaku, který se sebou zúčastněné pozorování a pobyt v cizí kultuře přináší.

Zúčastněné pozorování a rozhovory, které jsem realizovala se svými spolužáky a lektory v Sprachschule und Campus Berlin, kladly důraz jak na vztah ke konkrétnímu jednotlivci, tak ke komunikační situaci a kulturnímu prostředí, v němž pozorování probíhalo. Za důležité aspekty, kterým jsem při sběru dat z hlediska pozorování věnovala pozornost, považuji:

1. Lokalitu.
2. Čas (jak často se skupina scházela, délka výuky).
3. Sociokulturní regulativy (pravidla a normy ovlivňující sociální organizaci skupiny).
4. Chování jednotlivých příslušníků skupiny (jednání, mimika, gestika, řeč).
5. Historii a tradice skupiny.
6. Symboly a hodnoty sdílené členy skupiny.
7. Události, na nichž členové skupiny participují.
8. Statusy a role členů skupiny.
9. Obsah konverzace (preferovaná témata).

Významným nástrojem sběru empirických dat byly rozhovory, které měly formu (1) rozhovoru s pomocí návodu, (2) neformálního rozhovoru, (3) skupinové diskuze. V rozhovorech jsem kladla důraz zejména na otázky vztahující se k názorům, hodnotám, postojům a pocitům, neboť je považuji za důležité k hlubšímu porozumění psychických a kognitivních procesů spjatých s adaptací cizince na nové prostředí. V realizovaných rozhovorech byl důraz kladen také na to, co si dotazovaní myslí o světě, jaké jsou jejich cíle, záměry, tužby a hodnoty. Zvýšenou pozornost jsem věnovala obsahu a způsobu kladení otázek i kontextu, v němž rozhovory probíhaly. Podle mého názoru dobře formulovaná a promyšlená otázka může pozitivně ovlivnit, jak bude dotazovaný odpovídat. Součástí rozhovoru ale byly jak „uzavřené“ otázky, směřující k jednoznačné odpovědi, tak „otevřené“

otázky, které bylo možné v průběhu výzkumu neustále doplňovat, upřesňovat nebo flexibilně modifikovat.

Rozhovor s pomocí návodu, tj. předem připraveného souboru otázek a tematických okruhů, jsem realizovala převážně v univerzitním prostředí. Dotazovanými byli jednotliví představitelé lektorátů. Rozhovor se odehrával v jejich přirozeném prostředí, tedy univerzitních kancelářích. S pořadím otázek i akcentováním konkrétních témat jsem pracovala velmi volně. Cílem rozhovorů bylo představit téma a cíle mého výzkumu a získat co nejvíce informací o postojích informátorů ke mnou zkoumané problematice a využít jejich zkušenosti v oblasti výuky cizinců. Rozhovorům předcházelo mé seznámení s vysokou školou a konkrétními studijními programy zaměřenými na výuku cizinců. Přesto mi tyto rozhovory pomohly hlouběji proniknout do univerzitního prostředí a pochopit místní vzdělávací institucionální strukturu.

Techniku neformálního rozhovoru jsem používala u informátorů, se kterými jsem spontánně navázala přirozenou komunikaci. Přiznám se, že tento komunikační model sběru dat mi vyhovoval nejvíce. Je mi blízké bezprostřední a spontánní jednání a skutečnost, že mohu tímto způsobem získat velmi mnoho kontextuálních informací, mě jistým způsobem přitahovala. Techniku polostrukturovaného neformálního rozhovoru jsem proto preferovala a využívala mezi studenty jazykového centra, při rozhovorech s přáteli a známými v místě bydliště, v pracovním prostředí cukrárny a nemocnice i širší oblasti každodenního života na místech, kde jsem trávila svůj volný čas. Tyto rozhovory ale nebyly nekontrolovatelně spontánní, neboť jsem do nich promítala téma svého výzkumu a předem připravené schéma zahrnující problémové okruhy, které mě zajímaly. Na tomto typu rozhovoru jsem oceňovala jeho flexibilitu, která mi umožňovala dialog s informátorem situačně modifikovat a současně získávat nové poznatky a interpretace, které rozšiřovaly mojí kulturní kompetenci.

Metodu sběru dat prostřednictvím skupinové diskuze, jsem uplatnila v prostředí jazykového centra v průběhu přestávek mezi výukou jazyka, nebo u diskuzí, které se spontánně rozvinuly během samotného vyučování. Následně jsem tuto metodu uplatňovala v době svého studijního pobytu na Humboldt Universität zu Berlin (Institut für Slawistik) na přednáškách věnovaných studiu slovenského jazyka a slovenské kultury. Jako výzkumnice pohybující se v terénu jsem nepřetržitě vyhledávala ale i analyzovala jakékoliv další informace, které mohly přispět k osvětlení výzkumných otázek. Součástí mého výzkumu se tak stala také obsahová analýza dokumentů, které se vztahovaly k problematice adaptace cizinců na odlišnou kulturu například toho, jak německý tisk informoval o evropské utečenecké krizi. Obraz, který média

o příchodu imigrantů vytvářejí, totiž představuje významnou determinantu ovlivňující vztah cizinců a příslušníků hostitelské země.

Zamýšlenou součástí výzkumu měl být také sběr empirických dat prostřednictvím kvantitativních výzkumných metod, konkrétně prostřednictvím standardizovaného dotazníku. Distribuce dotazníku proběhla ve dvou fázích. V prvním kole byl dotazník zaslán k vyplnění studentům Humboldt Universität zu Berlin (Philosophische Fakultät II, Institut für Slawistik) a ve druhém kole studentům Universität zu Köln (Slavisches Institut), Universität zu Regensburg (Institut für Slavistik), Universität zu Leipzig (Institut Slavistik) a Universität zu Wien (Institut für Slavistik). Jednalo se o dotazník, který obsahoval jak otevřené, tak i uzavřené otázky. Dotazníky byly respondentům zaslány prostřednictvím jejich lektorů v elektronické podobě ve formátu PDF. Vyplněné dotazníky měly být poté vráceny na pro ně zřízený e-mailový účet. Při distribuci dotazníků jsem dbala na to, aby měli respondenti na jeho vyplnění dostatek času. Podle původního výzkumného scénáře mělo dojít k analýze dotazníků na konci zimního semestru akademického roku 2014/2015 a poté měl následovat opakovaný výzkum v průběhu letního semestru. Bohužel byla návratnost dotazníků v zimním semestru minimální, což vzhledem ke kvantitativnímu charakteru této formy výzkumu snížilo výpovědní hodnotu tohoto empirického šetření. S přihlédnutím k této skutečnosti jsem opakovanou distribuci dotazníků považovala za bezpředmětnou. Navracené dotazníky, přestože se nejednalo o reprezentativní vzorek, jsem přesto podrobila analýze a jejich data zasadila do širšího kontextu kvalitativního výzkumu, který se stal nosnou bází celého výzkumného projektu.

Analýza dat byla zahájena již v etapě přípravy výzkumu, při vymezování jeho předmětu, metod a cílů. Ke stanovení výzkumné otázky a určení lokality byla jako primární technika⁴⁴ použita rešerše odborné literatury. V daném období byla zaměřena pozornost především na komplexní informační zdroje, katalogy knihoven či on-line databáze. Prostřednictvím klíčových slov jsem systematicky vyhledávala relevantní zdroje vztahující se ke zvolené problematice, což mi zjednodušilo a urychlilo práci na formulování výzkumných otázek a zpracování koncepce výzkumného projektu. Současně jsem téma práce osobně konzultovala s odborníky, kteří se na mnou zvolené výzkumné téma specializují. Technika rešerše odborné literatury zůstala nedílnou součástí mé odborné práce po celou dobu výzkumu. Neméně

⁴⁴ Pojem „technika“ je v antropologickém výzkumu používán jako označení konkrétního výzkumného nástroje, jehož prostřednictvím badatel cílevědomě získává etnografická data, tedy nejrůznější údaje o způsobu života příslušníka určité kultury či komunity (Soukup 2014: 77).

důležité bylo stanovení klíčové metody⁴⁵ a s ní spjatých dalších technik výzkumu jako jsou zúčastněné pozorování, práce s informátory, obsahová analýza dokumentů a audiovizuální dokumentace. Z hlediska harmonogramu výzkumu bylo důležité, že na pobyt na berlínské jazykové škole bylo možné navázat prostřednictvím studijní stáže na Humboldt Universität zu Berlín v akademickém roce 2014/2015.

Sběr empirických dat a jejich analýza probíhala, jak jsme již uvedli, v delším časovém intervalu, z čehož vyplývá, že samotný výzkumný proces měl longitudinální charakter. Součástí přípravy na terénní výzkum bylo také rozšiřování jazykové kompetence v německém jazyce. To byl také jeden z důvodů, proč jsem úvodní fázi svého výzkumu lokalizovala do prostředí berlínského jazykového centra. Zde totiž bylo možné prohloubit si jazykové schopnosti a současně se pohybovat mezi cizinci, kteří řeší problémy spjaté s adaptací na kulturu hostitelské společnosti. Již v tomto období jsem shromažďovala relevantní informace prostřednictvím techniky terénních poznámek, které považuji za významný prostředek sběru dat v průběhu zúčastněného pozorování. V terénních poznámkách jsem se snažila získat informace o (1) prostředí, (2) událostech, (3) účastnících a (4) aktivitách, které jsem v průběhu výzkumu registrovala. Zvláštní pozornost jsem věnovala i zachycení mých psychických stavů a reakcí v průběhu výzkumu (fenomén reflexivity). Zúčastněné pozorování jsem průběžně doplňovala o dílčí výzkumné techniky jako rozhovory, audiovizuální záznamy diktafonu a standardizované kvantitativní dotazníky. Vytváření, distribuce a analýza dotazníků proběhla v souladu se stanoveným harmonogramem v následujících krocích:

1. Listopad v AR 2014/2015 – sestavení dotazníku a výběr respondentů
2. Prosinec v AR 2014/2015 – realizace dotazníkového šetření.
3. Únor v AR 2014/2015 – analýza a interpretace získaných dat.
4. Březen v AR 2014/2015 – Zasazení získaných poznatků z dotazníkového empirického výzkumu do širšího kontextu empirických dat získaných zúčastněným pozorováním.

Dotazníkové šetření proběhlo ve spolupráci s Institutem für Slawistik HU zu Berlin a dalšími oslovenými instituty – Universität zu Köln (Slavisches Institut), Universität zu Regensburg (Institut für Slavistik), Universität zu Leipzig (Institut Slavistik) a Universität zu Wien (Institut für Slavistik) a jejich pedagogy, kteří participovali na distribuci dotazníků studentům. Do konce ledna v AR 2014/2015 se vrátilo pouze dvanáct vyplněných dotazníků. Nízká návratnost dotazníků mě jako výzkumníka vedla k rozhodnutí učinit jako klíčový zdroj dat zúčastněné pozorování a kvalitativní rozhovory,

⁴⁵ Pojmem „metoda“ se v sociální a kulturní antropologii rozumí promyšlený postup, jehož cílem je dosáhnout sběru a následného zpracování etnografických dat (Soukup 2014: 77).

kteře jsem realizovala po celou dobu svého berlínskeho výzkumného pobytu. Informace získané prostřednictvím dotazníku nepovažuji za reprezentativní. Přesto pro mě dotazníky byly cenným doplňkovým kontextuálním zdrojem dat, která jsem využila jako inspiraci v průběhu kvalitativních rozhovorů. V neposlední řadě považuji za cenný výstup mého výzkumu konstrukci dotazníků, přičemž realizované dotazníkové šetření lze označit za „pilotní výzkum“, který může být v budoucnu aplikován na podstatně širším vzorku respondentů a získat tak status reprezentativního datového souboru. V průběhu terénního výzkumu jsem programově vycházela z principu triangulace⁴⁶. Získávání validních dat prostřednictvím širšího spektra výzkumných metod a technik mi totiž umožnilo průběžně verifikovat získané poznatky z různých úhlů pohledu. Původně byl výzkumný záměr časově nastavený na jeden rok. Délka pobytu byla stanovena na základě dostupných finančních prostředků, které pocházely z mých soukromých zdrojů. V průběhu pobytu se mi však podařilo získat finanční podporu i ze strany Karlovy univerzity v Praze. Díky tomu jsem mohla výzkumný pobyt v Berlíně prodloužit a ve sběru dat systematicky pokračovat dalších dvanáct měsíců.

V průběhu svého výzkumu jsem respektovala zásady etického kodexu *Anthropictures*⁴⁷, který byl přijat 1. února 2013 a zavazuje antropologa v terénu k dodržování souboru řady etických principů a norem. Klíčovými kategoriemi se z tohoto hlediska staly zásady reálnosti, otevřenosti a lidské poctivosti. Vztah, který jsem v průběhu výzkumu zaujala k institucím a informátorům, s nimiž jsem pracovala a jejich životy studovala, byl založen na principu zodpovědnosti. Informátory a respondenty jsem otevřeně a poctivě seznámila s cílem a metodami svého výzkumu. Každému zainteresovanému byla zaručena anonymita a představen záměr použití výsledků výzkumu. Na základě jejich svobodného rozhodnutí jsem tak získala pasivní informovaný souhlas uskutečněný v ústní rovině. Současně v kontextu uveřejňování jednotlivých výzkumných výpovědí v antropologické práci byla řešena otázka týkající se označení respondentů. Informátoři a respondenti projevili zájem o maximální míru anonymity, proto jsem při jejich prezentaci zvolila alternativu užívání fiktivních jmen.

⁴⁶ Pojmem triangulace je označováno získávání údajů různými postupy a způsoby, např. nejen pozorováním, ale i rozhovorem a dotazníkem a to nejen kvantitativním ale i kvalitativním postupem.

⁴⁷ <http://ethics.americananthro.org/>

5.6 Modelová prezentace vybraných rozhovorů

Cílem této části práce je prezentovat na vybraném vzorku formu a obsah rozhovorů, provedených mezi studenty slavistiky.

Rozhovor č. 1

Karolína

Autorka: „*Pohled do budoucna, perspektivy slovenského/českého jazyka v cizojazyčném prostředí a jeho uplatnění v budoucnosti? V čem vidíte perspektivy slovenštiny/češtiny v kontextu zemí EU? Konkrétně: Perspektivy slovenštiny/češtiny jako vědního oboru?*“

Karolína: „*V mezinárodních projektech souvisejících s problematikou slovenské lingvistiky a slovenské literatury*“.

A: „*Uplatnění absolventů, v jakých profesních oblastech a v jakých zemích EU mají šanci na uplatnění?*“

K: „Učitelé, překladatelé, evropský parlament“.

A: „*Jaké jsou příčiny zájmu o studium slovenštiny/češtiny?*“

K: „Povinný předmět zavedený v rámci studijních modulů, privátní zájmy (jeden z partnerů je Slovák), pracovní zkušenosti na Slovensku (studenti jako lektoři německého jazyka na slovenských gymnáziích), při psaní disertační práce související se slovenskými zeměmi nezbytnost umět se zorientovat v literatuře“.

A: „*Z jakých zemí pochází zájemci o studium tohoto oboru?*“

K: „Německo, Rusko, Ukrajina, Polsko, Chorvatsko, Tádžikistán, Uzbekistán, Azerbajdžán.“

A: „*Co jste se naučili o chování svých studentů během své zahraniční praxe? Vnímáte při výuce studentů slovenštiny/češtiny odlišné kulturní vzorce a pokud ano, co je v chování pro jednotlivce různých národností a jejich kultur typické?*“

K: „Němečtí studenti – systematickosti, přesnost, zájem učit se jazyk komplexně. Studenti ze slovanských zemí – při interpretaci literárních děl lépe rozumí intenci slovenských autorů (prožívání, hledání identity), studenti nejsou zaměřeni na systematické učení pravidel,

spoléhají se na intuitivnost ve slovanských jazycích, což má za následek nepřesné vyjadřování“.

A: „*Jaké techniky jste se naučili a pokládáte za účinné při výuce zahraničních studentů? Jaké pedagogické metody a techniky výuky zahraničních studentů považujete za efektivní a proč?*“

K: „Opakování, procvičování, uplatnění teorie v praxi, tvorbu komunikátorů.“

A: „*Dostáváte se při výuce i k osobním problémům studentů?*“

K: „Ano, zejména při interpretaci literárních děl, kdy se často rádi konfrontují s literárním hrdinou“.

A: „*Obracejí se na Vás studenti s problémy, které souvisí s jejich adaptací na cizí prostředí, v daném případě na německou/rakouskou kulturu. Pokud ano, v čem je pro ně německá/rakouská kultura nečitelná, složitá, odlišná?*“

K: „(1) Nečitelná, (2) složitá – v tom, že hůře navazují přátelství, často tvoří čistě ruský okruh přátel, polských apod., Němce si pouštějí do svého okruhu přátel až po určitém čase, (3) odlišná – např. v organizování oslav (narozeninová oslava očima Němců je pozvání na kávu a koláč, studenti ze slovanských zemí vnímají oslavu jako něco velkolepějšího s bohatším a pestřejším občerstvením). Konkrétně problémy s vnímáním času, stravovací návyky, trávení volného času, komunikační a společenské rituály atd.

A: „*Jsou zahraniční studenti lehce koučováni v porovnání se studenty vaší původní země? Je pedagogická práce se zahraničními studenty složitější a v čem?*“

K: „Složitější je v adaptaci na různé kultury (studenti pocházejí z různých zemí), vždy je důležité zvážit, abychom se nedotkli nějakého citlivého tématu souvisejícího s danou zemí.“

A: „*Když někdo miluje koučování, propadne určitému životnímu stylu, jste celý život jakoby na misi? Povolání zahraničního lektora má řadu specifík a může být obrazně srovnávané s „misí“. Nejedná se jen o výuku cizích studentů, ale taktéž s pobytem v cizí zemi spojeným životním stylem. Jak a v čem Vás tato mezikulturní zkušenost ovlivnila?*“

K: „Mimořádně mě ovlivnila v tom, že zemi, ze které pocházím, nevnímám víc jako uzavřenou zemi, ale jako zemi otevřenou Evropě. Často jsem konfrontována s otázkami

Česko-Slovenska, naši zemi vnímají Němci jako bývalou Česko-Slovenskou republiku, resp. jako zemi východní Evropy. Často si Slovensko pletou se Slovinskem“.

A: *„Je propojení pracovního, společenského a osobního života možné, komplikované, limitované nebo nemožné porovnání se zemí původu?“*

K: „Spíše ne.“

A: *„Máte recept na to, jak by měl pedagog přistupovat k zahraničním studentům, tedy ke studentům z cizího kulturního prostředí?“*

K: „S obrovskou dávkou empatie, pedagog by měl velmi dobře znát prostředí, ve kterém pracuje, aby studenta „nešokoval“.

A: *„Jak student prožívá adaptaci a v čem může být adaptace riziková, na co všechno musí brát lektor ohledy?“*

K: „Na prostředí, ve kterém učí, na individuální potřeby a zájmy studentů“.

A: *„Jak můžete v roli lektora nejlépe zabránit v rámci interkulturní komunikace se studentem nedorozumění nebo konfliktu?“*

K: „Dobrou znalostí reálií dané země“.

Rozhovor č. 2

Martina

Autorka: *„Pohled do budoucna, perspektivy slovenského/českého jazyka v cizojazyčném prostředí a jeho uplatnění v budoucnosti? V čem vidíte perspektivy slovenštiny/češtiny v kontextu zemí EU? Konkrétně: Perspektivy slovenštiny/češtiny jako vědního oboru?“*

Martina: „Slovenština nepatří k masovým oborům, ani v rámci slavistiky, naproti tomu je její existence velmi podstatná pro mezinárodní kontakty ve vědecké, kulturně-umělecké sféře, obchodní i osobní sféře“.

A: *„Uplatnění absolventů, v jakých profesních oblastech a v jakých zemích EU mají šanci na uplatnění?“*

M: „Překladaelé, učitelé, zaměstnanci v kulturní sféře – při organizování kulturních akcí či mezinárodních projektů, ve firmách s obchodním zaměřením na Slovensko, ČR“.

A: „*Jaké jsou příčiny zájmu o studium slovenštiny/češtiny?*“

M: „Osobní (např. vztah či přátelství), zájem učit se slovanský jazyk a slovenština je dobrým začátkem, bez specifického důvodu („pro zábavu“)“.

A: „*Z jakých zemí pochází zájemci o studium tohoto oboru?*“

M: „Německo (kromě Němců, je tu specifická skupina – děti migrantů, kteří již ale vyrostli v DE – tito pocházejí z Ruska, Polska), Slovensko, Maďarsko“.

A: „*Vzpomenete si ještě na moment, kdy jste se stali poprvé mezinárodním lektorem?*“

M: „Ano, ta univerzita nebyla pro mě nová, byla jsem tam na studijním pobytu ještě jako studentka, takže to nebyl až takový „šok“. Role učitele je však jiná“.

A: „*Co jste se naučili o chování svých studentů během své zahraniční praxe? Vnímáte při výuce studentů slovenštiny/češtiny odlišné kulturní vzorce a pokud ano, co je v chování pro jednotlivce různých národností a jejich kultur typické?*“

M: „Německá kultura není až tak odlišná od naší, takže to situaci ulehčuje, protože mnohé věci nemusím vysvětlovat a „fungujeme“ podobně. Možná by se dalo říct, že Němci plánují víc dopředu a jsou trochu méně spontánní v rozhodování. Ale to do jisté míry souvisí i s osobnostní charakteristikou. Stejně tak je to i s přesností. Někteří jsou velmi přesní, někteří ne. Ale celkově bych hodnotila, že jsou přece jen přesnější než slovenští studenti“.

A: „*Jaké techniky jste se naučili a pokládáte za účinné při výuce zahraničních studentů? Jaké pedagogické metody a techniky výuky zahraničních studentů považujete za efektivní a proč?*“

M: Na katedře se preferuje komunikativní přístup a tomu jsou přizpůsobené i učebnice. Pomáhají studentům rychle získat bohatou slovní zásobu a zvládnout různé komunikativní situace. Preferuji rozhovory, využívám obrázky, filmy, písně, mapy – aby se probudil zájem i o zemi a kulturu (většinou Slovensko neznají). Gramatika se učí postupně. Studenti mají možnost absolvovat letní školu na univerzitě v Bratislavě (3týdenní pobyt).

A: „Dostáváte se při výuce i k osobním problémům studentů? Obrací se na Vás studenti s problémy, které souvisí s jejich adaptací na cizí prostředí, v daném případě na německou/rakouskou kulturu. Pokud ano, v čem je pro ně německá/rakouská kultura nečitelná, složitá, odlišná?“

M: „Ne, s tím problémy nemají, když jsou to Němci nebo děti s „migračním pozadím“, kteří tu již vyrostli. Když by se to otočilo a hodnotila se reakce na slovenské prostředí – to mají možnost zažít jen na letní škole, nebo během krátké exkurze. V tom případě upozorňuji na flexibilnější vnímání času na SK, větší otevřenost a přímost v komunikaci. Pro Bavorsko je poměrně neznámá naše „socialistická“ minulost“.

A: „Jsou zahraniční studenti lehce koučováni v porovnání se studenty vaší původní země? Je pedagogická práce se zahraničními studenty složitější a v čem?“

M: „Při výuce je někdy těžké vysvětlit jevy, které jsou pro rodilého mluvčího „samozřejmé“. Pozice učitele v DE je méně autoritativní a učitel vystupuje více jako partner. Musí umět zdůvodnit i smysl zadaných úkolů. Např. zde neplatí povinná přítomnost na vyučování, účast je absolutně dobrovolná“.

A: „Když někdo miluje koučování, propadne určitému životnímu stylu, jste celý život jakoby na misi? Povolání zahraničního lektora má řadu specifík a může být obrazně srovnávané s „misí“. Nejedná se jen o výuku cizích studentů, ale také s pobytem v cizí zemi spojeným životním stylem. Jak a v čem Vás tato mezikulturní zkušenost ovlivnila?“

M: „Hledám a přemýšlím nad věcmi, které bych dále doporučila, vyzdvihla, ráda ukázala a zprostředkovala z naší kultury – ať již se to týká umění, knih, hudby, diplomatické působnosti“.

A: „Je propojení pracovního, společenského a osobního života možné, komplikované, limitované nebo nemožné v porovnání se zemí původu?“

M: „Komplikované – rozhodně ano, limitované – rozhodně ano.“

A: „Názor na pracovní tempo v Německu /Rakousku, důraz na výkon, kvalitu, přesnost/ v porovnání se zemí původu? V jakých oblastech se liší způsob života /profesní a společenský/ od života v zemi původu? Konkrétně. Existují odlišnosti v oblasti vnímání času, přístupu k pracovním povinnostem, důrazu na přesnost a starostlivost pracovního výkonu, oceňovaným typem osobností, vztahu k přírodě a životnímu prostředí, vztahu k druhému člověku, umění „bavit se“?“

M: „Je odlišné hodnotit důraz na výkon, kvalitu a přesnost ve vztahu k nadřazenému (v tomto případě vyžaduje 100 % kvalitu a přesnost), jiný je ale přístup některých studentů – tam to závisí na osobnosti a i motivaci (méně motivováni jsou studenti, kteří si slovenštinu zvolili jako volitelný předmět). Studenti jsou zvyklí diskutovat (to se dá dobře využít při konverzačních cvičeních), otevřeně říct svůj názor a kritizovat, když se jim něco nelíbí. Mají uvědomělejší vztah k životnímu prostředí – důraz na třídění odpadu, preferování biopotravin či fair trade produktů, do školy jezdí většinou na kole. Myslím, že umění „bavit se“ není ani Slovákům ani Němcům cizí. Němečtí studenti často grilují, organizují různé párty a oslavy. Co je rozdílné, je organizace studentských oslav (Sommerfest, Weihnachtsfest) i na univerzitní půdě (tzn. konzumují alkohol i v prostorách univerzity, campusu).“

A: „*Máte recept na to, jak by měl pedagog přistupovat k zahraničním studentům, tedy ke studentům z cizího kulturního prostředí?*“

M: „Být otevřený kultuře odkud student pochází, v rozhovorech porovnat co je společné, co je jiné, poslouchat otázky, jaké pokládá – hodně prozrazují o myšlení studenta“.

A: „*Jak student prožívá adaptaci a v čem může být adaptace riziková, na co všechno musí brát lektor ohledy?*“

M: „Student má většinou očekávání podle toho, na co je z domácí univerzity zvyklý. Tato otázka má smysl, např. v případě absolvování vzpomínané letní školy, když jsou studenti ve slovenském /pro ně cizím/ prostředí. Zvládli to velmi dobře, protože pobytu předcházela roční výuka slovenštiny zahrnující i krajinovědné informace. Někdy jsou zaraženi starými tramvajemi/autobusy MHD, starými pokoji/výtahy na internátu, takže materiálními věcmi, které se na SK mění jen postupně. Zajímavá je pro ně „socialistická“ architektura.“

A: „*Jak můžete v roli lektora nejlépe zabránit v rámci interkulturní komunikace se studentem, nedorozumění či konfliktu?*“

M: „Vnímat jak se cítí, jak reaguje (takže zohlednit i neverbální komunikaci) a přes rozhovor a vysvětlování některých jevů, se kterými má problém, neumí je pochopit, proč je něco tak, jak to je. Dají se připravit i různá cvičení, texty, kde se formou rozhovoru dostaneme k předpokládaným „problémovým“ bodům. Uváženě pracovat s předsudky (bojovat proti nim), které jsou vůči „východní Evropě“ v německé kultuře přítomné“.

Lucia

Autorka: „*Pohled do budoucna, perspektivy slovenského/českého jazyka v cizojazyčném prostředí a jeho uplatnění v budoucnosti? V čem vidíte perspektivy slovenštiny/češtiny v kontextu zemí EU? Konkrétně: Perspektivy slovenštiny/češtiny jako vědního oboru?*“

Lucia: „Vzhledem k tomu, že slavistické katedry jsou rušeny jedna za druhou, hlavně v německy mluvících zemích (sama jsem ve své praxi zažila tři zrušení), a absolventi slavistiky se musí přeorientovat na zcela jiná povolání, charakterizovala bych tyto perspektivy jako velmi chmurné.“

A: „*Uplatnění absolventů, v jakých profesních oblastech a v jakých zemích EU mají šanci na uplatnění?*“

L: „V poslední době se jedná výhradně o soukromý ekonomický sektor. Výrobní a obchodní firmy zemí EU hledají zaměstnance se znalostí obchodních strategií, účetnictví, péče o zákazníky, atd. se znalostí slovanských jazyků. Zpravidla to znamená opět změnu kvalifikace. Případně najdou absolventi slavistiky uplatnění jako prostředníci při integraci imigrantů.“

A: „*Jaké jsou příčiny zájmu o studium slovenštiny/češtiny?*“

L: „Odhaduji, že třetina studentů se rozhodne studovat obor ze zájmu jako takový, třetina má slovanský původ a vidí v tom výhodu pro snadnější zvládnutí studia, třetina pak počítá s tím, že při klesajícím počtu musí katedry o studenty bojovat, a tudíž k nim profesori budou při zkouškách shovívavější.“

A: „*Z jakých zemí pochází zájemci o studium tohoto oboru?*“

L: „Nejméně třetina má slovanský původ (Rusové, Ukrajinci, Poláci, Bělorusové, Češi, Slováci), občas se objeví jiná národnost (např. z integrovaných rodin arabského původu – Sýrie např.), zbytek – většina – jsou studenti ze země původu (Rakousko, Německo, Belgie).“

A: „*Vzpomenete si ještě na moment, kdy jste se stali poprvé mezinárodním lektorem?*“

L: „Na to si pamatuju velmi dobře. V roce 1993 jsem nastoupila tříletý lektorát na Institutu slovanských jazyků WU ve Vídni. Byla jsem tam první českou lektorkou ne nově zřízeném

lektorátu, počet studentů neustále narůstal. Institut sídlil v omezených prostorách v Augasse, v 9. vídeňském okrese a neustále se rozrůstal. Rozšiřovali jsme studijní portfolio a různé doprovodné akce, např. exkurze do ČR. Absolventi zpravidla nastupovali do manažerských pozic v pobočkách zahraničních firem v ČR a rychle postupovali v kariérním žebříčku. Byli tedy ke studiu vysoce motivováni. Tento boom pak trval ještě asi 10 let.“

A: „Co jste se naučili o chování svých studentů během své zahraniční praxe? Vnímáte při výuce studentů slovenštiny/češtiny odlišné kulturní vzorce a pokud ano, co je v chování pro jednotlivce různých národností a jejich kultur typické?“

L: „Jednak jsem vnímala trochu rozdílný „vzorec“ v rozdílu mezi studenty českými a zahraničními (rakouskými, německými), kteří mi připadali samostatnější a věděli „co chtějí“. Tento rozdíl se myslím léty pomalu smazává. Velký rozdíl je stále v tom, že studenti v zahraničí nepodvádějí, je tabu od někoho opisovat, napovídat, neřku-li okopírovat vyučujícímu z počítače data, jak jsem to slyšela od českých kolegů. Mírně rozdílný „vzorec“ je u studentů jiných národností, např. ruských, či z arabských zemí, u nichž je třeba uplatnit více individuální přístup, někdy nejsou zvyklí moc otevřeně diskutovat s vyučujícím o svých problémech.“

A: „Jaké techniky jste se naučili a pokládáte za účinné při výuce zahraničních studentů? Jaké pedagogické metody a techniky výuky zahraničních studentů považujete za efektivní a proč?“

L: „V germánsky mluvících zemích se osvědčila tradiční výuka na bázi gramatického systému, překlady na bázi zprostředkujícího jazyka (většinou jejich mateřského), pravidelné testy a prověřování znalostí. Studenti vyžadují hodně gramatická cvičení na deklinace, konjugace, slovesný vid, tento přístup odpovídá jejich přístupu i v jiných jazycích a je obsažen i v hodnotícím systému kateder. Já sama považuji také za hodně efektivní diskuse, imitace autentických každodenních situací, které přispívají k pochopení interkulturních rozdílů, interaktivní hry, celkově demokratický a přátelský přístup ve smyslu, že se občas scházíme i mimo výuku a navštěvujeme různé kulturní a doprovodné akce. Studenti si pak vytvoří jakýsi „zájmový kroužek“, v němž je spojuje studium češtiny. Z mé praxe vidím, že taková přátelství někdy vydržela celá léta.“

A: „Dostáváte se při výuce i k osobním problémům studentů? Obrací se na Vás studenti s problémy, které souvisí s jejich adaptací na cizí prostředí, v daném případě na

německou/rakouskou kulturu. Pokud ano, v čem je pro ně německá/rakouská kultura nečitelná, složitá, odlišná? Konkrétně problémy s vnímáním času, stravovací návyky, trávení volného času, komunikační a společenské rituály, atd.?“

L: „Samozřejmě se dostáváme i k soukromým problémům studentů, celkově ovšem jsou jejich problémy triviální (např. se jim nelíbí počasí v dané zemi nebo tam nemohou pěstovat oblíbený sport), jinak se už většinou integrovali, protože se jejich rodiny evidentně integrovat chtěly. Pokud mají nějaké problémy, spíš je to dané jejich složitou povahou a měli by je i jinde.“

A: „Jsou zahraniční studenti lehce koučováni v porovnání se studenty vaší původní země? Je pedagogická práce se zahraničními studenty složitější a v čem?“

L: „Nemyslím si, že by byla složitější, vyžaduje jen trochu víc empatie a citlivější přístup. Mně to vždy připadalo jednodušší v zahraničí než v Česku, kde byly dlouho zažitá divná stereotypy. Například v zahraničí jsem nikdy nevnímala, z jakého sociálního prostředí student pochází, zda má bohaté a vlivné rodiče, atd., tyto věci se ve vyspělých zemích nedávají najevo, alespoň ne na státních školách, na rozdíl od českých škol, kde byly sociální rozdíly dost výrazné a studenti se toho někdy bezostyšně snažili využívat. Zahraniční studenti také vnímají vyučujícího jako jistou autoritu a těžko by se odvážili diskutovat např. o výsledcích svých zkoušek ve smyslu, že byl vyučující nespravedlivý a při hodnocení jim uškodil, atd., jak to v ČR prý bývá běžné.“

A: „Když někdo miluje koučování, propadne určitému životnímu stylu, jste celý život jakoby na misi? Povolání zahraničního lektora má řadu specifík a může být obrazně srovnávané s „misí“. Nejedná se jen o výuku cizích studentů, ale taktéž s pobytem v cizí zemi spojený životní styl. Jak a v čem Vás tato mezikulturní zkušenost ovlivnila?“

L: „Zásadně. Nakonec o tom svědčí to, že jsem už pobývala na 4 lektorátech v různých zemích, neměla jsem žádné problémy s adaptací na jiné prostředí a dosahuji úspěchů ve výuce, aniž bych jakkoli slevovala z nároků. A mise je to správné slovo. Musím studenty a nejen studenty informovat o prostředí, z něhož pocházím, nacházet rozdíly, citlivě motivovat studenty. Většinou můj i jejich život dostává další dimenzi a je to celkovým obohacením pro obě strany. Je mylná představa, že v Německu a Rakousku a dál na Západ o nás všichni všechno vědí. Naopak, někde nevědí vůbec nic a jsou v zajetí různých předsudků. Sami ministerští úředníci jsou překvapeni, když jim řeknu, že studenty musím motivovat a přesvědčovat, aby využili stipendií na Letní školy v ČR, protože o naší zemi

panují někdy neuvěřitelné negativní představy. Musím ovšem dodat, že jsem dosud pobývala ve vyspělých zemích, jejichž kultura mě silně oslovovala. Nevím, zda bych dokázala žít v nějaké zemi např. po válečném konfliktu, kde jsou lidé nepřátelsky či dokonce rasisticky naladěni vůči jiným národům.“

A: „Je propojení pracovního, společenského a osobního života možné, komplikované, limitované nebo nemožné v porovnání se zemí původu?“

L: „Rozhodně ne“.

A: „Názor na pracovní tempo v Německu/Rakousku, důraz na výkon, kvalitu, přesnost/ v porovnání se zemí původu? V jakých oblastech se liší způsob života /profesní a společenský/ od života v zemi původu? Konkrétně. Existují odlišnosti v oblasti vnímání času, přístupu k pracovním povinnostem, důrazu na přesnost a starostlivost pracovního výkonu, oceňovaným typem osobností, vztahu k přírodě a životnímu prostředí, vztahu k druhému člověku, umění „bavit se“?“

L: „Přesnost: rozdíl jsem silně vnímala v jižní Itálii, ale v germánsky mluvících zemích nikoli. Naopak, v Německu a Rakousku se s železnou pravidelností dodržuje akademická čtvrt hodinka, což je u nás spíš výjimečné. Pracovní výkon na úřadech je v germánských zemích (tento termín používám úmyslně, protože do něj zahrnuji i vlámskou část Belgie) vysoce profesionální a v tomto smyslu máme co dohánět. Jako nejefektivnější ho považuji v Rakousku. Německá preciznost a přesnost léty utrpěla, jak jsem se mohla přesvědčit při svém nedávném pobytu v Německu, zřejmě právě tím, že na úřadech pracují už příslušníci jiných národností, pro něž tyto vlastnosti nejsou alfou a omegou. Narazila jsem i na silnou nekompetentnost. V Rakousku existuje silné vnímání ekologie, stejně jako v Belgii. Ohleduplnost k druhému je celkově silnější než u nás, například nikdo by si nedovolil rušit noční klid. Před zákonem jsou si všichni rovni a například policie je skutečně k pomoci a ochraně občanů. Na druhé straně musí občan respektovat řadu nařízení, která by český občan mohl vnímat jako omezování svobody. To se týká například cizinců – imigrantů, byť přijdou jen na krátkou dobu. Stát jim poskytne azyl a ochranu a řadu výhod, ale imigrant zcela musí respektovat jejich nařízení a zákony a je v tom kontrolován. Pokud jde o přátelské a neformální vztahy na pracovišti i v okolí, ty jsou v Německu a Rakousku silně pěstovány a lidé se baví podobně jako u nás. Stejně i studenti vedou studentský život.“

A: „Máte recept na to, jak by měl pedagog přistupovat k zahraničním studentům, tedy ke studentům z cizího kulturního prostředí?“

L: „Se silnou dávkou empatie, citlivosti, musí se snažit pochopit prostředí, z něhož student pochází a postupně mu zprostředkovávat kulturu vlastní, vyvarovat se některých aspektů, které by studenty mohly vyvést z míry – například pověstný český humor či zálibu v pivě a alkoholu nemusí každý vnímat pozitivně, stejně jako může podlehnout předsudkům. Je třeba tyto věci prezentovat postupně a v adekvátním kontextu, aby si student nevytvořil nějaký zkreslený obraz.“

A: „Jak můžete v roli lektora nejlépe zabránit v rámci interkulturní komunikace se studentem nedorozumění či konfliktu?“

L: „Rovněž toto bylo už z velké části řečeno. Velkou roli hraje empatie, citlivost, schopnost vnímat a naslouchat, snažit se pomoci studentovi v českém prostředí orientovat, prezentovat mu především pozitivní stránky života a ty negativní vysvětlovat na sociálním a kulturním pozadí. Také není vhodné se hned zbytečně pouštět do závažných politických diskusí, ale přenechat je na speciální fóra.“

Rozhovor č. 4

Rudolf

Autorka: „Pohled do budoucna, perspektivy slovenského/českého jazyka v cizojazyčném prostředí a jeho uplatnění v budoucnosti? To znamená, v čem vidíte např. perspektivu slovenštiny, češtiny v kontextu zemí Evropské unie, dále uplatnění absolventů atd.“

Rudolf: „Z odborného hlediska vidím perspektivu v mezinárodní spolupráci s českými a slovenskými univerzitami. Věřím, že do budoucna se bude ještě dále rozvíjet a budou vznikat společné projekty. Na vědecké spolupráci se výrazně podílí program Erasmus+ a to formou výměny studentů, ale i docentskou mobilitou. Tento mezinárodní program pokládám za vynikající možnost v rozšiřování vědecké spolupráce. Z odborného hlediska lektoráty slovakistiky i bohemistiky se snažíme posouvat v rámci vědecko-výzkumné činnosti. Např. v říjnu tohoto roku se uskuteční vědecká konference věnovaná Ludovítu Štúrovi. Co se týká uplatnění absolventů, hodně našich absolventů pracuje v zahraničí na univerzitách jako lektori němčiny, někteří pracují jako učitelé němčiny pro cizince, nebo v různých mezinárodních firmách, ve vydavatelstvích, v žurnalistice“.

A: „Z jakých zemí pochází zájemci o studium?“

R: „To je různé, máme hodně studentů, kteří pochází z bývalého Sovětského svazu. Ale to především na rusistice. Máme tu částečně Rusy, Poláky, ale většinou jsou to Němci. Za posledních 5 let jsme měli dva lidi ze Slovenska a přibližně dva studenty z České republiky. Částečně se jedná o lidi, kteří mají české nebo slovenské kořeny. Občas máme studenty, kteří jako první obor mají rusistiku a vybírají si následně jako druhý obor češtinu nebo slovenštinu, nebo opačný případ“.

A: „Co jste se naučili o chování svých studentů během své pedagogické praxe, jak dlouho na lektorátu působíte?“

R: „Působím na katedře již několik let, takže jsem měl už dost studentů například z Polska a z Ruska. V rámci chování konstatuji, že z hlediska zdvořilosti za nimi němečtí studenti zaostávají. Jinak jsem nepostřehl, že by se chování mezi nimi příliš odlišovalo. Spíš mám pocit, že se už jedná o Evropany, participují na sociálních sítích, mají víceméně podobné zájmy“.

A: „Jaké techniky pokládáte za účinné při výuce zahraničních studentů?“

R: „Apeluji na vědeckou činnost, od prvního ročníku studenti pracují s literaturou, máme semináře týkající se metodiky psaní vědeckých prací. Během jednotlivých seminářů prezentují své projekty, seminární práce, analyzují, projevují své názory“.

A: „Obrací se na Vás studenti s osobními problémy, které souvisí řekněme s jejich adaptací na cizí prostředí v daném případě na německou kulturu? Pokud ano, tak v čem je pro ně německá kultura nečitelná?“

R: „To ne, mám dojem, že pro cizí studenty jsem spíše ještě taková ta institucionální autorita“.

A: „Jsou zahraniční studenti lehce koučováni v porovnání se studenty vaší původní země?“

R: „Se zahraničními studenty je to složité v otázce jazyka. Vidím přetrvávající jazykové bariéry. U nás se docenti učí německy. Takže vyučovací jazyk je němčina a samozřejmě student ze zahraničí má občas problémy rozumět tomu o co jde, např. při čtení odborných německých textů“.

Mathias

Autorka: *„Pohled do budoucna z perspektivy slovenského/českého jazyka v cizojazyčném prostředí a jeho uplatnění v budoucnosti?“*

Mathias: „Hlavní perspektivu vidím v mezinárodní spolupráci. Konkrétně v Berlíně je možnost pracovat v různých mezinárodních institucích, v zastoupení EU, na velvyslanectvích jednotlivých zemí. Další možnost vidím ve vývoji kombinace slovanských jazyků s vedlejší kvalifikací řekněme na justici nebo ekonomii, nebo pro praktické obory jako jsou mezinárodní vztahy a diplomacie“.

A: *„Z jakých zemí pochází zájemci o studium nejčastěji?“*

M: „Český a slovenský lektorát tvoří převážnou část studenti z Německa. Co se týká polštiny a ruštiny, tam se jedná o lidi především z druhé generace emigrantů, kteří už ten jazyk tak odborně neovládají a potřebují se dostat na spisovnou jazykovou úroveň“.

A: *„Co jste se naučili o chování svých studentů během své pedagogické praxe?“*

M: „EU hraje dost velkou roli ve smyslu, že člověk se už necítí tak cizí v prostředí řekněme středoevropského kontextu. V případě Rusů ale už vystupuje takový ten pocit z toho cizího prostředí“.

A: *„Jaké techniky pokládáte za účinné při výuce zahraničních studentů?“*

M: „Z technického hlediska momentálně používáme digitalizaci textů. Pokládáme za perspektivní, když studenti například úrovně B1 bádají v národních korpusech s cílem přečíst texty, pracovat paralelně na překladech, všimnout si vlastností jazyků. V tomto směru apelujeme i na komunikační úkoly, rozebíráme se studenty různá historická témata. Tím, že při výuce narážíme častokrát na bariéru jazyka, prezentace referátů nejsou zcela pochopitelné“.

A: *„Máte recept na to, jak by měl pedagog přistupovat k zahraničním studentům, tedy ke studentům cizího kulturního prostředí?“*

M: „No recept neznám, ale držím se modelu pracovat bez předsudků. U polských studentů zaznamenávám, že mají ještě problémy s adaptací na německé univerzity. Přicházejí s jinými

očekáváními než Němci. Mají jiný vztah k jazyku. Například na začátku semestru se vedle sebe ocitnou studenti, kteří úrovní jazyka odpovídají B1 a C2“.

A: „Zažili jste při příchodu do nové země kulturní šok?“

M: „Kulturní šok ani ne, spíš pracovní – anebo v rámci institucionálních rozdílů“.

A: „Před příchodem do cizí země jste byl seznámený s jejími hodnotami, normami, historií atd.“

M: „Konstatuji, že spíš šlo o obecné informace, představy“.

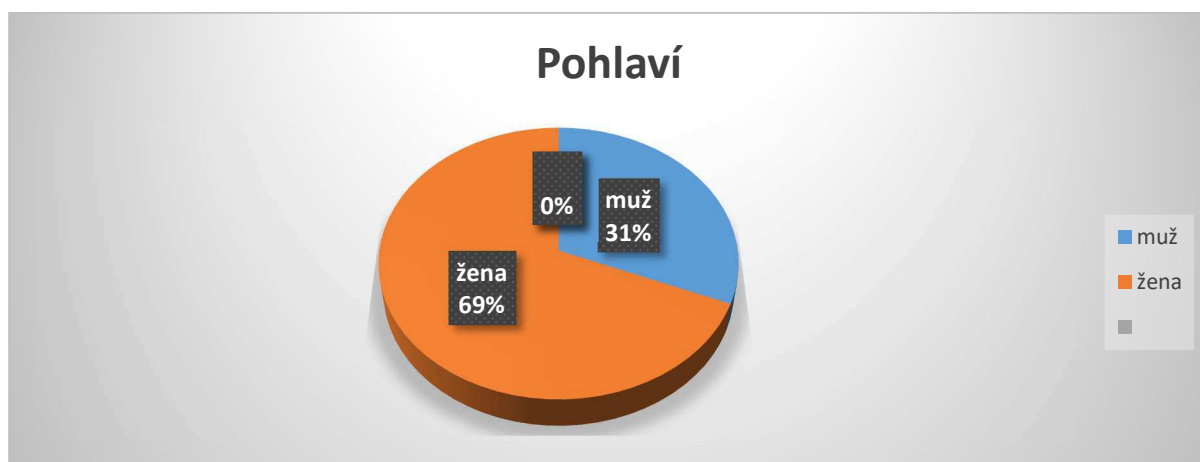
A: „Zajímalo by mě, protože sdílíte bikulturní manželství, zda v domácím prostředí v rámci rituálu dne praktikujete zvyky, praktiky obou kultur?“

M: „V naší rodině fungujeme duálním kulturním životem. Rituály jsme samozřejmě přebrali, snažíme se spojovat jednotlivé prvky (jídlo, stolování). Naše děti znají kulturní praktiky a o svátcích praktikujeme obě varianty oslav“.

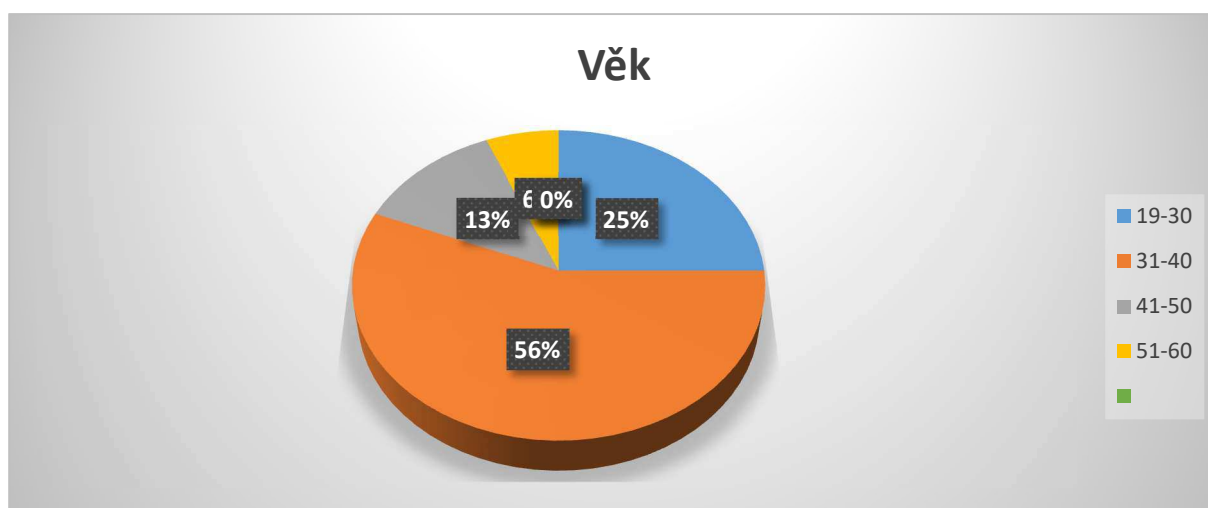
5.7 Kulturologická analýza vybraných rozhovorů a dotazníků

V této části práce budou prezentovány a selektivně komentovány empirická data získaná jak rozhovory s informátory, tak dotazníkovým šetřením s respondenty. Jinými slovy se jedná o vybrané výpovědi získané od informátorů přímo v terénu, se kterými byly řešeny primární otázky korespondující s otázkami ze samotného dotazníku. V průběhu pracovního pobytu byla realizována s členy zkoumané společnosti (s informátory ve věku od 19 - 60 let) řada rozhovorů, avšak přibližně šestnáct z nich pokládám za relevantní zdroj pro analýzu. Ve většině případů šlo o rozhovory s ženským pohlavím.

Tabulka č. 3



Tabulka č. 4



Analýza subjektivních názorů informátorů:

Na otázku směřovanou ke kulturní identifikaci informátora (cizinci trvale žijící v Německu nebo lidé, kteří vyrostli v multikulturní rodině) ve smyslu *kým se etnický a kulturně cítí být a proč*, jsem od většiny dotázaných získala odpovědi, které víceméně podporují hypotézu biculturnosti. Ve většině případů jedinci, kteří vyrůstali v multikulturním manželství, zastávali názor, že se cítí jako Evropané. Například v případě, že otec byl Němec a matka byla polské národnosti, nekonkretizovali, ke které zemi mají blíže. Naopak rázně definovali svoji identitu slovy: cítím se jako „evropský občan“. Velmi často jsem se ale také setkala s názorem dotázaných, že se subjektivně kulturně identifikují s majoritní skupinou země, ve které žijí delší část svého života.

Antropologická vsuvka autorky:

U některých dotázaných potomků vyrůstajících v multikulturním manželství jsem odpozorovala determinující sílu (možná genů) rodiče – přistěhovalce. Několik mých německy hovořících informátorů, kteří vyrostli ve smíšeném manželství, vykazovalo vzorce chování a myšlení spjatých s kulturou, kterou jejich rodič z určitých důvodů opustil nebo zcela ztratil.

Největší kulturní rozdíly, které dotázaní cizinci žijící v Německu identifikovali mezi vlastní a cizí kulturou (jazyk, životní styl, způsob myšlení a chování, míra tolerance, odlišné instituce, stupeň byrokracie), nepovažují za zásadní bariéry. Zaregistrovala jsem, že téměř 90% dotázaných zahraničních studentů vnímá kulturní středoevropský kontext ve srovnání se západní Evropou jako otevřenější, uvolněnější, velkorysejší a srdečnější. Domnívají se, že v těchto zemích i nadále hrají klíčovou roli tradiční hodnoty a instituce jako je rodina – základní stavební jednotka společnosti. Zbývajících dotázaní (10%) komentovalo otázku spíše pragmaticky, zaměřili se na rozdíly v politice, ve financování či byrokracii.

Zajímavé byly reakce dotázaných na otázku, zda zažili při příchodu do nové země kulturní šok – a pokud ano, v jaké oblasti (klíma, jídlo, ekonomika, sociální vztahy). Překvapilo mě, že odpovědi nekorrespondovaly s teorií kulturního šoku. Téměř 90% informátorů kulturní šok, při vstupu do cizí země, údajně nepocítovala. Přibližně 5% lidí kulturní šok zažilo v zemích třetího světa, kde poukazovali primárně na ekonomickou stránku věci. Ostatních 5% dotázaných spojovalo kulturní šok s odlišným stravováním, bydlením a klimatem.

Antropologická vsuvka autorky:

Příčinou deficitu dotázaných ve vnímání kulturního šoku v cizím prostředí je podle mého názoru jejich neinformovanost o tomto fenoménu. Proto skutečnou příčinu symptomů duševního či tělesného charakteru, které jsou často průvodními jevy kulturního šoku, neumí identifikovat a správně definovat. Na základě vlastní empirické zkušenosti, i na základě empirických vědeckých výzkumů jiných vědců, podoba i fáze kulturního šoku skutečně odpovídají akulturační křivce.

V kontextu střetu s minoritní společností mě zajímalo, *zda jsou v Berlíně skupiny lidí, které se tím, jak žijí a jaké názory zastávají anebo jaké cíle sledují, liší od ostatních? A pokud taková skupina existuje, jaký k ní dotazovaní mají vztah?* Většina oslovených, téměř 98% se shodla jednoznačně na existenci takových skupin, zbylá 2% reagovala neutrálně. V případě, že měli

konkretizovat odlišné skupiny, jejich názory a cíle, ale většina z dotázaných odmítla specifikovat. Naznačili, že se skupinami s odlišnými kulturními praktikami a představami se nestýkají a v konečném důsledku ani nemají zájem s nimi navazovat vztahy. Jinými slovy ve vztahu k „jinakosti“ v reakci dotázaných převažovala lhostejnost.

Téma vztahu k „jinakosti“ se promítlo také do otázky, *zda se dotázaní setkali v poslední době v Berlíně s nějakými projevy rasismu nebo xenofobie?* Moje implicitní hypotéza předpokládala, že dotázaní odpoví „jednohlasně ano“, což se mi následně potvrdilo.

Na otázku *jak by se měly řešit problémy ve vztazích mezi cizinci a domorodci* se téměř všichni dotázaní shodli v jedné věci a to v podpoře politiky integrace cizinců. Podle jejich názoru již před příchodem do hostitelské země, by se měli cizinci seznámit s novým kulturním prostředím, učit se ihned po příchodu intenzivně jazyku majoritní společnosti a snažit se najít si práci. Dále se shodli i v interpretaci názoru, *že by měli přistěhovalci při vstupu do cizí země přijmout životní styl majoritní společnosti*. Asi 2% informátorů vyjádřilo názor, že součástí péče o přistěhovalce by měli být poradenské služby, které pomohou cizincům k integraci do společnosti hostitelské země. Přibližně 1% z dotázaných jedinců preferovalo ve vztahu k imigrantům princip tolerance, ale i nezájem nebo odmítání těm, které nazýváme ekonomičtí uprchlíci.

V této souvislosti mě zajímalo, *zda jim vadí i něco konkrétního na chování domorodců?* K této otázce se víceméně všichni dotázaní postavili zcela všeobecně. Konstatovali, že místní obyvatelé jsou častokrát již prostřednictvím autostereotypů a heterostereotypů a s nimi spjatých kategorií vymezení vůči cizincům negativně. Proto by se většinová společnost měla více věnovat tématu imigrace a integrace cizinců. Údajně je ale také potřebné projevovat k těmto tématům senzitivnější a pozitivnější přístup, neboť v majoritní společnosti stále více rezonují předsudky vůči žadatelům o azyl a xenofobní postoje k cizím kulturním jevům. Mnoho dotázaných také poukázalo na nutnost podílet se na tvorbě integračních projektů. Podle jejich názoru je důležité, aby imigranti byli na proces asimilace připravení především jazykově. Asi 1 % lidí se k otázce vůbec nevyjádřilo.

Antropologická vsuvka autorky:

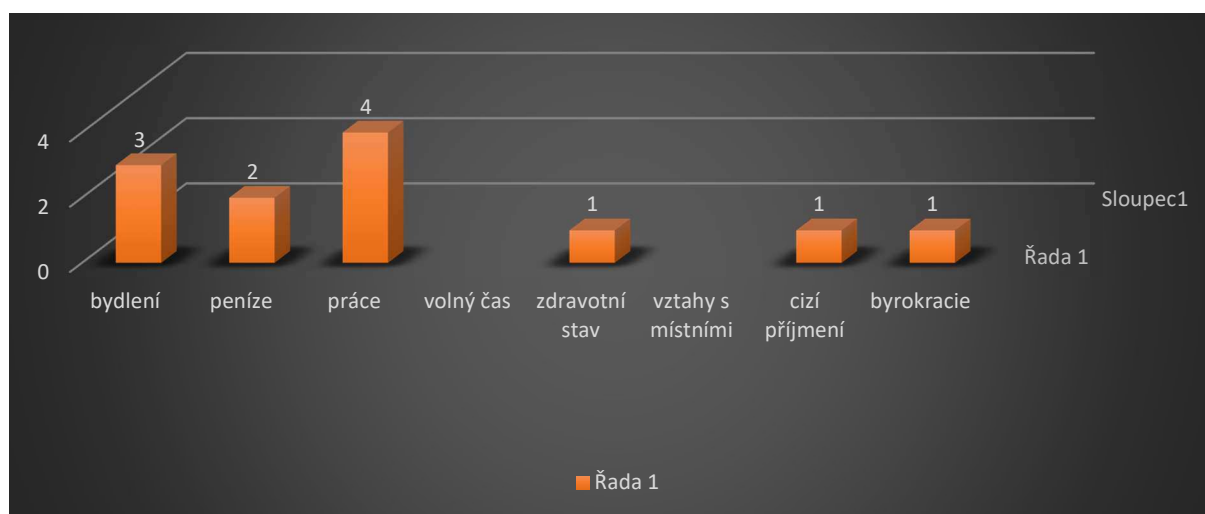
Z vlastní empirické zkušenosti i z rozhovorů s informátory jsem dospěla k názoru, že stále přetrvávající předsudky v majoritní společnosti ve vztahu k jinakosti a cizincům jsou podmíněny narušováním nativního řádu a s tím spjatou nejistotou. Nejistota totiž vyvolává

stavy pochybnosti, nedostatku bezpečí, rozpačitost. V této souvislosti pokládám za klíčové věnovat zvýšenou pozornost i multikulturní výchově příslušníků majoritní společnosti. To znamená, rozvíjet kulturní kompetenci a interkulturní komunikaci, která nabízí jedinečnou příležitost k rozvoji sebe sama, umění porozumět partnerovi a hledat cesty, nejen jak se lépe pochopit ale i interkulturně dorozumět.

Překvapivé byly reakce na otázku, zda dotázaným *vadí něco na chování cizinců žijících v Berlíně, Vídni, Regensburgu, Kolíně, Lipsku a proč?* Téměř 90 % z dotázaných reagovalo jednohlasně „ne“. Zbývajících 10 % respondentů poukázalo na potřebu asimilace cizinců v prostřednictvím resocializace a enkulturace. Konkrétně, považují za správné, když se cizinci podřídí kulturnímu modelu hostitelské země. Neochotu cizinců respektovat kulturu hostitelské země prezentovali na příkladu žen muslimek, které používají šátek na zahalení hlavy podle muslimského práva v křesťanských zemích. Prosazování práva šariá považují kromě jiného za nežádoucí.

Na otázku *v jaké oblasti života pociťujete jako cizinec největší problémy (bydlení, peníze, práce, volný čas, zdravotní stav, vztahy s místními lidmi)* 30 % dotázaných reagovalo konstatováním, že se v průběhu adaptace na nové prostředí nesetkali s problémy ani v jedné z uvedených oblastí společenského života. Názory na problémové oblasti u zbývajících ze 70% dotázaných, jsou uvedeny v níže prezentovaném diagramu.

Tabulka č. 5



Zajímavý postoj zaujali dotázaní také k otázce, zda si dokáží *představit, že zůstanou trvale žít v Německu nebo Rakousku*. Výsledky odpovědí opět prezentují prostřednictvím diagramu.

Tabulka č. 6



Z hlediska teorie lingvistického relativismu jsou inspirativní odpovědi na otázku, zda dotázaní cizinci věří, že *jazyk odráží podstatu jejich versus německé/rakouské kultury?* Výsledky jsou uvedeny na níže prezentovaném grafu.

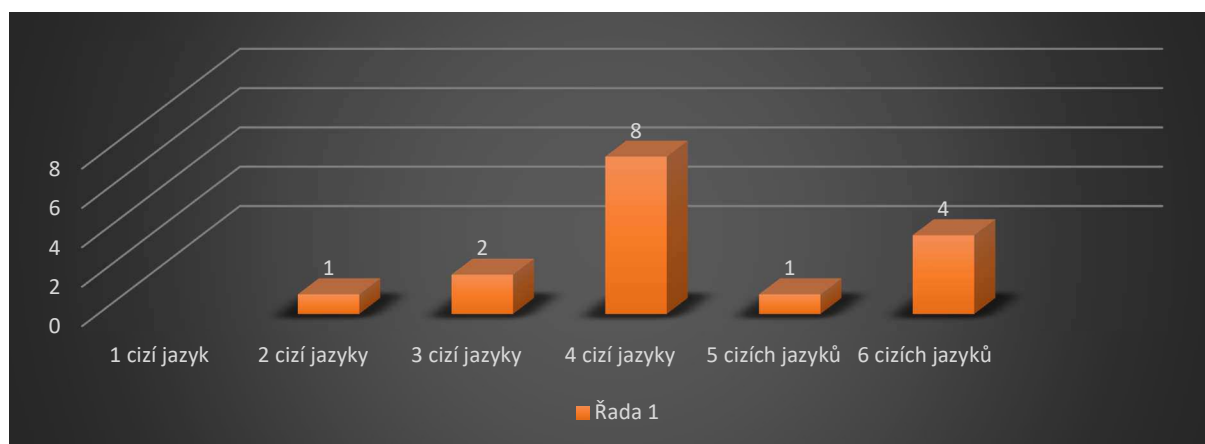
Tabulka č. 7



O ochotě (nebo neochotě) uzavírat multikulturní manželství vypovídají odpovědi respondentů na otázku, zda by byli *ochotní navázat vztah a uzavřít manželství s domorodcem a v případě Němce, Rakušana s cizinkou*. 100 % z dotázaných informátorů se vyjádřili na toto téma kladně. Jinými slovy, nevidí problém v uzavření manželství s cizinkou/cizincem.

Odpovědi na otázku *kolika jazyky hovoříte*, jsou opět prezentovány prostřednictvím grafu.

Tabulka č. 8



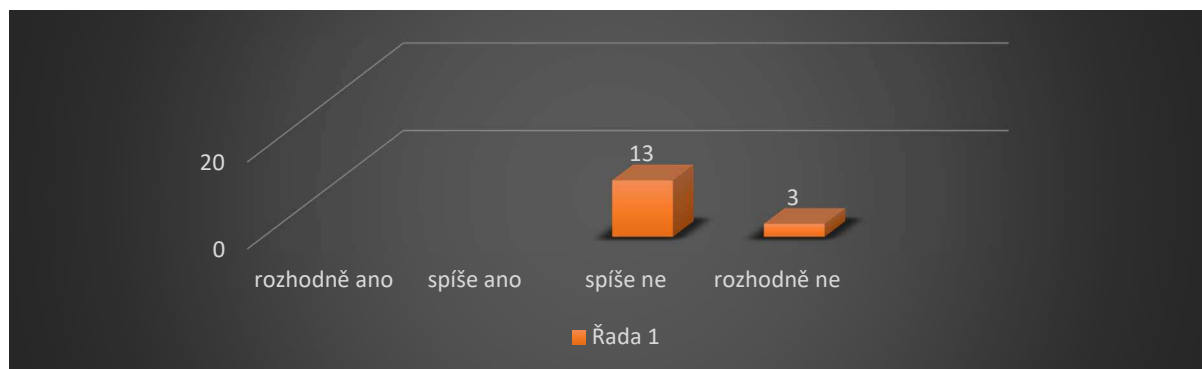
Na otázku *jaký byl důvod příchodu do německy hovořící země*, mnou dotázaní odpověděli, že především studium a práce. V případě jednoho informátora to byla volba rodičů.

Zajímavé byly odpovědi na otázku, *co bylo vaší motivací přihlásit se na studium slovenského/českého jazyka*, neboť informátoři podali škálu různých odpovědí. Většinou se informátoři vyznačovali schopností dorozumět se ve více jazycích. Na základě této skutečnosti je možné charakterizovat jejich zájem o slovanský jazyk právě z důvodu záliby učit se novou řeč. Další motivací byl sdílený bikulturní život v rodině v případě multikulturního manželství anebo bydlení na pohraničí dvou zemí. Za specifikum v rámci získaných odpovědí pokládám i informace dotazovaných vypovídající o romantickém znění českého jazyka, o jeho kráse a libozvučnosti. Někteří dotazovaní ale přiznali, že znalost jazyka vnímají především jako můstek k české kultuře.

Otázkou *působíte výhradně ve skupině se stejnou kulturní identitou, nebo si vytváříte kontakty i s původními obyvateli hostitelské země* jsem chtěla identifikovat transkulturní rozsah sociálních sítí. Všichni informátoři reagovali stejně, neboť deklarovali vytváření interkulturních kontaktů i mimo své skupiny. Za fungující nástroj kontaktu s cizí kulturou považují hlavně program Erasmus+.

V tomto směru mě následně zajímalo, zda se *setkáváte s komplikacemi v rámci komunikace s domorodcem/cizinkou?* Opět vyhodnotím výsledný stav prostřednictvím grafu.

Tabulka č. 9



Z hlediska tématu práce byla důležitá otázka, *co je vaším útočištěm, oporou vstupu do odlišného kulturního prostředí*. Nadpoloviční většina se vyjádřila, že opěrný faktor vyhledávají hlavně v rodině a přátelích. A to prostřednictvím komunikačních kanálů, v podobě sociálních sítí na internetu nebo aplikacích umožňujících mezinárodní telefonování. Asi 5 % z dotázaných se snaží zabavit díváním na TV a posloucháním rádia.

O řešení vztahu „my a oni“ vypovídají také reakce na otázku, *zaznamenali jste u sebe změnu, v tom smyslu, že byste považovali kulturu hostující země za zajímavější než svojí vlastní?* Odpovědi na tuto otázku jasně naznačují jak těžké je přijmout bipolární kulturní identitu. Polovina dotázaných odpověděla ano, polovina ne.

O oscilaci zdvojených kulturních identit svědčí také odpovědi dotázaných na otázku, *zda praktikují v hostitelské zemi každodenní rituály, zvyky a obyčeje typické pro zemi jejich původu*. Odpovědi rozdělily informátory a respondenty na tři různé skupiny. První skupina praktikuje rituály majoritní společnosti, druhá naopak upřednostňuje každodenní rituály a zvyky své domovské kultury a následně třetí skupina reprezentuje jedince, kteří rádi preferují mezinárodní „mix“ kosmopolitních kulturních praktik a zvyků.

ZÁVĚR

Předmětem disertační práce byla interdisciplinární analýza a interpretace proměn kulturní identity cizinců v kontextu probíhajících migračních procesů, globalizace a současné evropské utečenecké krize. Zvláštní pozornost proto byla věnována teoretické deskripci a analýze takových tematických okruhů jako jsou migrační procesy, kulturní změna, kulturní šok, fenomén cizince, přijetí jinakosti, imigrační politika, osobní a kulturní identita a význam interkulturní komunikace v měnícím se světě. V ohnisku terénního antropologického výzkumu, který byl důležitým zdrojem empirických dat umožňujících zpracování disertační práce, se proto ocitla analýza situace imigrantů, jež se ocitli v nové a svojí podstatou odlišné kultuře a prochází náročným procesem adaptace na nové prostředí. Výchozím předpokladem a do jisté míry i ústřední hypotézou disertační práce se stala teze, podle níž nelze současné celosvětové problémy vyvolané migrační krizí redukovat na jejich ekonomické, politické nebo demografické příčiny a důsledky. Bez ohledu na faktory, které evropskou utečeneckou krizi způsobily, je nezbytné do analýzy stávající situace vnést kulturologickou perspektivu a antropologickou analýzu. Tento gnoseologický přístup klade důraz na determinující sílu kultury vystupující v podobě negenetického softwaru lidské mysli, který zásadním způsobem ovlivňuje chování a prožívání imigrantů. Jinými slovy, na cizince by nemělo být pohlíženo pouze jako na zdroj levných pracovních sil (ekonomický aspekt), vítaný populační přírůstek, jež nahradí postupně vymírající a neochotně se reprodukující příslušníky majoritní společnosti (demografický aspekt) nebo na faktor mocenských a ideologických zájmů (politický aspekt), ale jako na příchozí, kteří ve svých vzorcích chování a myšlení vykazují normy a ideje odlišné kultury. V teoretické části práce je proto obsažena analýza možných sociokulturních důsledků migračních procesů na kulturu hostitelské země a popis úskalí různých typů imigrační politiky, která zejména ve své multikulturní variantě v řadě zemí Evropské unie selhala. Osud „cizinců v cizí zemi“ ale neovlivňuje pouze místní imigrační legislativní politika, ale také lokální kulturní stereotypy a sdílené postoje majoritní společnosti vůči „jinakosti“. Proto je v práci věnována pozornost fenoménu cizince a identifikaci bariér, s nimiž se imigranti po příchodu do odlišné kultury potýkají.

Na základě teoretických pramenů, vlastního empirického výzkumu a osobní zkušenosti jsem dospěla k názoru, že striktně asimilační, stejně jako velkoryse multikulturní imigrační politika, představuje v dialogu majoritní společnosti se světem „těch druhých“ slepou uličku. Za mnohem efektivnější považuji cestu postupného začlenění (integraci) cizinců do kultury hostitelské země. Integrační politika ale může mít celou řadu podob. K tomu, aby byla

úspěšná, je nezbytné překonat celou řadu bariér, které vstupují do interakce příslušníků minoritní a majoritní kultury. Jsem si vědoma toho, že výsledky mého terénního výzkumu, který byl realizován ve specifickém prostředí multikulturního města Berlín, nemohu generalizovat na všechny země Evropské unie. Přesto se mi v souladu s poznatky jiných badatelů, kteří se problematice identity a interkulturní komunikace věnují, podařilo v průběhu výzkumu identifikovat několik obecných trendů:

1. Přistěhovalci pocházející ze zemí s odlišnou kulturou jsou zdrojem exogenní a endogenní změny, která ve stále větší míře ovlivňuje vývoj Evropské unie.
2. Odlišné normy a ideje se ve stále větší míře stávají zdrojem kulturních a sociálních konfliktů mezi přistěhovalci a příslušníky hostitelské země.
3. Multikulturní politika se příliš neosvědčila.
4. předpoklad, že potomci přistěhovalců budou plně asimilováni do majoritní kultury, se nesplnil.
5. Tendence identifikovat se s kulturou země původu rodičů u příslušníků třetí generace přistěhovalců pod vlivem šíření islamismu někdy nabývá kontrakulturní podobu.
6. V zemích s dlouhodobou imigrací dochází k nárůstu bikulturní a multikulturní identity.
7. Klíčem k úspěšnému včlenění přistěhovalců do kultury majoritní společnosti je získání jazykové a multikulturní kompetence.
8. V zemích Evropské unie narůstá význam „umění“ multikulturní komunikace a multikulturního tréninku.

Za velice významný trend považuji skutečnost, že vlivem resocializace cizinců, uzavírání multikulturních manželství a narůstání počtu potomků, kteří se v těchto svazcích narodili, se v majoritní populaci objevuje stále více lidí s bikulturní nebo transkulturní identitou. Vícečetná identita ale může být zdrojem vnitřních psychických konfliktů, krize identity a u třetí generace přistěhovalců i impulsem k hledání kořenů původní identity v zemi původu rodičů. Fyzicky zpřetrhané kontakty jsou kompenzovány prostřednictvím moderních informačních technologií a sociálních sítí, které potomkům narozeným v multikulturním svazku umožňují aktivně vstupovat do kultury, z níž pocházejí jeho rodiče nebo prarodiče a revitalizovat své kulturní kořeny. Na odvratu od kultury hostitelské země a růstu pocitu kulturního vykořenění ale mají u potomků cizinců velký podíl sociální faktory, zejména nedostatek pracovních příležitostí, chudoba a ve srovnání s příslušníky majoritní společnosti nerovné příležitosti.

V průběhu výzkumu jsem se pokusila identifikovat a analyzovat bariéry, které přistěhovalcům ztěžují adaptaci na kulturu hostitelské země. Zjistila jsem, že primárními faktory, které limitují úspěšnou integraci cizinců a jejich přijetí ze strany příslušníků majoritní společnosti,

je míra jejich jazykové a interkulturní kompetence. Překvapilo mě, že mnoho přistěhovalců i po několika letech pobytu v hostitelské zemi vykazuje nízkou nebo jen průměrnou znalost jazyka hostitelské majoritní společnosti, což snižuje jejich sociální status v očích domorodců i jejich schopnost se v nové vlasti profesně i společensky prosadit. Neméně důležitá je i míra interkulturní kompetence, tedy schopnosti imigrantů osvojit si kulturu hostitelské země a adekvátně ji využívat v průběhu sociálních interakcí a zvládání kulturně rozmanitých situací. Interkulturní kompetence představuje komplexní interiorizovaný systém, jehož základní komponenty tvoří vnitřně integrované afektivní, behaviorální a kognitivní schopnosti, znalosti a dovednosti. Podobně jako učení se cizímu jazyku také získání interkulturní kompetence vyžaduje systematické osvojování a prohlubování modelů jednání, emotivních postojů a ideových systémů, které jsou pro danou kulturu typické. Jednou z cest, jak efektivně získat interkulturní kompetenci je interkulturní trénink, který dnes představuje relativně novou a perspektivní oblast aplikované interkulturní psychologie a kulturní antropologie. Na kognitivní úrovni interkulturní trénink umožňuje osvojit si adekvátní znalosti o cizích kulturách, včetně schopnosti identifikovat odlišné předsudky a kulturní stereotypy. Na behaviorální úrovni je možné prostřednictvím interkulturního tréninku zvládnout verbální a nonverbální dovednosti nezbytné k úspěšné adaptaci na odlišnou kulturu. Na afektivní úrovni, která reprezentuje oblast lidského prožívání, interkulturní trénink umožní vhled do smyslu, významu a role emotivních postojů v interkulturní komunikaci. Získaná interkulturní kompetence tak cizincům, adaptujícím se na odlišné kulturní prostředí, umožní úspěšně využít kognitivní poznatky, behaviorální vzorce jednání a emotivní postoje, které jsou pro danou kulturu typické. V průběhu mého výzkumu mi dotázaní cizinci potvrdili, že by systematický interkulturní trénink ocenili jako součást multikulturní výchovy určené imigrantům. Přiznávali, že v průběhu své adaptace na odlišné prostředí si různé dimenze kultury hostitelské země osvojovali spontánně, nesystematicky a v řadě aspektů nedostatečně, což se negativně promítlo do jejich interakce s příslušníky majoritní společnosti. Získání interkulturní kompetence ale neznamená, že se cizinci v plném rozsahu zřeknou nebo ztratí kulturní kompetenci a identitu spjatou se zemí svého původu. Na úrovni lidské psychiky se získání nové kulturní kompetence projevuje transformací původní kulturní identity v identitu bikulturní (fenomén tzv. „půlek“) nebo identitu transkulturní. Je ale zajímavé, že řada mých informátorů, kteří vykazovali bikulturní identitu, se sama identifikovala s kosmopolitním postojem ke světu a sami sebe označovali za „Evropany“.

Cizinci se ale nepotýkají pouze s problémem osvojení si nového jazyka a vytvoření interkulturní kompetence, ale také s odmítavými postoji, kulturními stereotypy

(heterostereotypy) a předsudky, které pod vlivem etnocentrismu a kulturního klimatu vůči nim zaujímají příslušníci majoritní kultury. Cizinec je totiž po svém příchodu z perspektivy domorodců vnímán skrze prizma své „jinakosti“. Je to člověk „bez minulosti“, „bez statusu“ a povinnosti respektovat domorodé „idoly kmene“. Je také nositelem nepředvídatelného a někdy dokonce nelogického myšlení a jednání. Cizinec je často v očích domorodců ten, kdo potenciálně nebo reálně narušuje zavedený místní řád a nutí domorodce myslet v kategoriích „my a oni“. V průběhu výzkumu jsem se snažila prostřednictvím zúčastněného pozorování a rozhovorů testovat validitu hypotézy britské antropoložky Mary Douglasové, která je přesvědčena, že každá společnost má tendenci chránit hranice svého kulturního řádu a eliminovat vše, co tento řád narušuje. Příchod cizinců je proto vnímán jako ohrožení a jejich pobyt na domorodém území jako „nemístný“ v terminologii Douglasové „nečistý“. Musím konstatovat, že v průběhu svého pobytu jsem se v multikulturním prostředí Berlína s negativními nebo výrazně xenofobními postoji vůči cizincům nesetkala. Berlíňané si přítomnost odlišných subkultur ve svém městě uvědomují, mají ale tendenci jejich existenci neřešit a zachovávat si ve vztahu k „těm druhým“ tolerantní postoj nebo nekonfliktní sociální distanc. Evropská utečenecká krize, její politizace a medializace, ale vyvolala společně s růstem teroristických útoků na území Evropy neklid a obavy z budoucnosti. Specifickou oblastí mého výzkumného zájmu byla problematika kulturního šoku, jímž po vstupu do cizí země imigranti procházejí. Z realizovaných rozhovorů i vlastní sociální zkušenosti vyplynulo, že se u nově příchozích přistěhovalců mění průběh fází kulturního šoku. Podle tradičního, dnes již „klasického“ modelu kulturního šoku údajně cizinec, který se ocitl v kontaktu s cizí kulturou, standardně prochází: (1) iniciační fází počátečního „okouzlení“ novým prostředím, (2) fází negativních zážitků spjatých s akulturačním stresem a hostilitou pociťované vůči nové kultuře, (3) fází osvojování jazyka a interiorizace nové kultury a (4) fází získání a uplatnění nové kulturní kompetence včetně schopnosti řešit interkulturní problémy a situace související s pobytem v hostitelské kultuře. V průběhu svého výzkumu jsem ale zjistila, že první, pro cizince údajně pozitivní, fáze kulturního šoku označovaná jako „líbánek“ se u řady imigrantů nedostavila. Tato skutečnost je pochopitelná zejména u současných imigrantů, kteří Německo považovali za „zaslíbenou zemi“ a vstoupili do ní často zmanipulování médií a propagandou s řadou velkých očekávání a bez jakékoliv jazykové nebo transkulturní kompetence. Místo fáze pozitivních „líbánků“ je ale čekalo zklamání, akulturační stres, eskalující institucionální problémy a negativní zážitky vedoucí k hostilitě, vůči pro ně špatně čitelné, kultuře hostitelské země. V průběhu svého výzkumu jsem dospěla k závěru, že značný podíl na adaptačních problémech, s nimiž se současní imigranti v zemích Evropské unie potýkají, mají

kromě nízké jazykové a interkulturní kompetence imigrantů také vzorce chování a myšlení, které jsou typické pro majoritní německou kulturu. Na základě svého výzkumu jsem zjistila, že „domorodí“ Němci kladou důraz na (1) disciplínu, (2) přesnost, (3) slušnost, (4) sebekontrolu, (5) racionalitu, (6) pracovitost, (7) vstřícnost, (8) individualismus, (9) dodržování pravidel sociální interakce, (10) smysl pro pořádek a (11) respektování institucionálního řádu. Pro Němce jsou ovšem důležité i symbolické aspekty jejich kultury, které jsou spjaté s jejich národní hrdostí, místní tradicí, kulturním dědictvím, efektivní ekonomikou a moderními ikonami a symbolikou v oblasti sportu, kulturního průmyslu, společenského života a trávení volného času. Tyto hodnoty, ideje a s nimi spjaté normy a pravidla sociální interakce se promítají také do implicitních očekávání, které Němci promítají do svého vztahu k imigrantům. Problém spočívá v tom, že imigranti pocházející z oblastí ovlivněných muslimskou kulturou tato očekávání často neznají a v sociální interakci ani neplní. Do vzájemné komunikace mezi domorodci a cizinci tak vstupuje sociální entropie a nepochopení vyvolané absencí interkulturní kompetence. Příchozí cizinci islámského původu se proto v ideové a normativní rovině uchylují k tradiční muslimské víře a s ní spjatými hodnotami a životním stylem. Pochopení a vstřícný postoj nachází v muslimských komunitách obývajících cizinecká ghetta, jejichž obyvatelé nově příchozí imigranty nemotivují k osvojení jazyka hostitelské země ani k získání interkulturní kompetence. To ve svých důsledcích vede k tomu, že dochází k poklesu socializační anticipace nových přistěhovalců i jejich snahy integrovat se do kultury hostitelské země. Neuspokojivé ekonomické podmínky a sociální inkluze vede k růstu nespokojenosti imigrantů a sociálních nepokojů. Cizinecká ghetta se tak stávají aktivními ohnisky endogenní kulturní změny, která vnáší do majoritní kultury neklid a obavu z budoucího vývoje. K růstu xenofobie přispívá také skutečnost, že na území Evropské unie se pohybuje mnoho blíže neidentifikovaných imigrantů, kteří představují potenciální bezpečnostní riziko. Otázkou zůstává jak, a zda vůbec, bude Evropská unie na tuto situaci schopná efektivně reagovat. Můj výzkum bohužel naznačil, že Evropská unie nebyla na utečeneckou krizi připravena a tradiční asimilační a multikulturní modely imigrační politiky v nových podmínkách selhávají. O to více považuji za důležité zdůraznit význam multikulturální výchovy a interkulturního tréninku jako součást řešení nadčasové otázky „my“ versus „oni“.

VYBRANÁ BIBLIOGRAFIE

- Abbinnett, R.** (2003). *Culture and Identity. Critical Theories*. London Thousand Oaks, Calif.: SAGE,
- Abrams, D. – Hogg, M. A.** (eds.). (1999). *Social Identity and Social Cognition*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Achilles, J. – Birkle, C.** (eds.). (1998). *(Trans)formations of Cultural Identity in the English-speaking World*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Agozino, B.** (2000). *Theoretical and Methodological Issues in Migration Research*. Aldershot: Ashgate.
- Alba, R. D.** (1990). *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. New Haven, CN: Yale University Press.
- Alieva, D. – Tižík, M.** (2012). *Príspevok Alfreda Schutze k sociologickej teórii*. Praha / Bratislava: Slon.
- Assmann, A.** (2001). *Kultura a paměť: Písemná vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Augé, M.** (2009). *Pour une anthropologie de la mobilité*. Paris: Manuels Payot.
- Baker, D. C.** (1987). *Simulating Culture Shock in the Intercultural Course*. World Communication 16, 1, 67–76.
- Baldwin-Edwards, M. – Schain, M.** (1994). *The Politics of Immigration in Western Europe*. Ilford: Frank Cass.
- Baral, K. C. – Kar, P. C.** (eds.). (2003). *Identities, Local and Global*. Delhi: Pencraft International.
- Barash, D.** (1981). *Sociobiology: The Whisperings Within*. London: Fontana.
- Barker, Ch.** (2006). *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.
- Barnhouse, R. T.** (1984). *Identity*. Philadelphia: Westminster Press.
- Barša, P.** (1999). *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bauman, Z.** (1998). *Europe of Strangers*. Oxford: Working Paper Series.
- Bauman, Z.** (2002). *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta.
- Bauman, Z.** (2004). *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta.
- Baumeister, R. F.** (1986). *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*. New York: Oxford University Press.

- Baycroft, T.** (2004). *Culture, Identity and Nationalism. French Flanders in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London, N.Y.: Royal Historical Society Boydell Press.
- Beamer, L.** (1992). *Learning Intercultural Communication Competence*. Journal of Business Communication, 29(3), 285–303.
- Beck, U.** (2000). *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Beierwaltes, W.** (1980). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bekker, S. B. – Prinsloo, R.** (eds.). (1999). *Identity? Theory, Politics, History*. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Bělohradský, V.** (2006). *Soumrak multikulturalismu*, Právo, Příloha Salon 473, 15. června.
- Berger, P. L. – Luckmann, T.** (1999). *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Berger, P. L.** (2003). *Pozvání do sociologie: Humanistická perspektiva*. Brno: Barrister.
- Bigham, B.** (1979). *Colonists in Bondage: Indentured Servants in America*. Early American Life. 10/5, 30–33.
- Brettell, C. B. – Hollifield, J. F.** (2000) *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. New York: Routledge.
- Brochmann, G. – Hammar, T.** (1999). *Mechanisms of Immigration Control: A Comparative Analysis of European Regulation Policies*. Oxford: Berg.
- Brubaker, R.** (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Budil, I. T.** (2005). „Mexifornia“ a soudobá kritika multikulturalismu. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. (eds.). *Soudobé spory o multikulturalismus*. Plzeň: Aleš Čeněk, 77–130.
- Cassirer, E.** (1996). *Filozofie symbolických forem I – Jazyk*. Praha: Oikymenh.
- Castells, M.** (1998). *The Information Age: Economy, Society, and Culture. Vol. III: End of Millenium*. Oxford: Blackwell.
- Castles, S. – Davidson, A.** (2000). *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*. Houndmills: Macmillan Press.
- Castles, S. – Miller, M. J.** (1998). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Houndmills: Macmillan Press.
- Castles, S.** (2003). *Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation*. Sociology, vol. 37, no. 1, 13–34.
- Cerha, O.** (2016). *Interkulturní trénink*. The Journal of Culture, 1, 40–44.
- Chamisso, A. von** (1981). *Podivuhodný příběh Petra Schlemihla*. Praha: Odeon.

- Clyne, M.** (1994). *Inter-cultural Communication at Work: Cultural Values in Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press .
- Collier, M. J. – Thomas, M.** (1988). *Cultural Identity: An Interpretive Perspective*. In: **Kim, Y. Y. – Gudykunst, W. B.** (eds.). *Theories in Intercultural Communication. International and Intercultural Communication Annual*, 12, 99–120, Newbury Park, CA: Sage.
- Contreras Tobar, C. A.** (1998). *America, Quest for Identity*. Houston: Hispanic Co.
- Čornej, P. et al.** (1999). *Dějiny evropské civilizace I*. Praha: Paseka.
- Daly, s. – Wice, N.** (1999). *Encyklopedie kulturních trendů devadesátých let*. Brno: Books.
- Dashefsky, A.** (ed.). (1976). *Ethnic Identity in Society*. Chicago: Rand McNally.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1986). *Nomadology: The War Machine*. New York: Semiotext(e).
- Demuth, A.** (2000). *Some Conceptual Thoughts on Migration Research*. In: Agozino, B. *Theoretical and Methodological Issues in Migration Research*. Aldershot: Ashgate.
- Disman, M.** (2002). *Jak se vyrábí sociologická znalost*, Praha: Karolinum.
- Douglasová, M.** (2014). *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.
- Düvell, F.** (2006). *Europäische und internationale Migration. Einführung in historische, soziologische und politische Analyse*. Hamburg: LIT VERLAG.
- Edwards, T.** (2010). *Kulturální teorie*. Praha: Portál, 2010.
- Eriksen, T. H.** (2007). *Antropologie multikulturních společností*. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H.** (2008). *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Etienne, B.** (2007). *Représentations médiatiques et discours politique sur l'étranger immigré*. In: Stora, B. – Temine, E. *Immigrances*. Paris: Hachette.
- Fassin, D.** (2016). *Vnější hranice, vnitřní hranice současná obscese*. In: Sitek, S. (ed.). *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon 2016, 147–156.
- Fermin, A.** (2001). *The Justification of Mandatory Integration Programmes for New Immigrants*. Summary of the Dutch Report “Verplichte inburgering van nieuwkomers” Utrecht University, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Ercomer Research Paper 2001/01.
- Foucher, M.** (2007). *L'Obsession des frontières*. Paris: Perrin.
- Gass, S. M. – Neu, J.** (eds.). (1996). *Speech Acts Across Cultures: Challenges to Communication in a Second Language*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Gellner, A.** (1993). *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal.

- Georges, E.** (1990). *The Making of a Transnational Community: Migration, Development and Cultural Change in The Dominican Republic*. New York: Columbia University Press.
- Giddens, A.** (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A.** (1998). *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, A.** (2004). *Třetí cesta a její kritici*. Praha: Mladá fronta.
- Glazer, N.** (1997). *We are all Multiculturalists now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Glick Schiller, N. et al.** (1995). *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*. *Anthropological Quarterly*, 68.
- Gombár, C.** (2000). *O národe etniku a štáte*. Bratislava: Kaligram.
- Greenhillová, K. M.** (2010). *Weapons of Mass Migration: Forced Displacement, Coercion, and Foreign Policy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Grillo, R. D.** (1998). *Pluralism and the Politics of Difference. State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Gudykunst, W. B.** (ed.). (2005). *Theorizing about Intercultural Communication*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gudykunst, W.B. – Kim, Y.Y.** (1992). *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. New York: McGraw-Hill.
- Gutmanová, A.** (2001). *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia.
- Halbwachs, M.** (1985). *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hall, E. T.** (1959). *The Silent Language*. New York: Doubleday.
- Hall, S.** (1992). *The Question of Cultural Identity*. In: Hall, S. – Held, D. – McGrew, T. (eds.). *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press, 1992, 273–325.
- Hall, S.** (2001). *The Multicultural Question*. Pavis Papers. Faculty of Pavis Centre for Social and Cultural Research: Faculty of Social Sciences.
- Harari, Y. N.** (2013). *Sapiens: Od zvířete k božskému jedinci*. Praha: LEDA.
- Heckmann, F.** (1998). *Analysis of National Modes of Immigrant Integration: Germany* (EFMS Paper Nummer 27). Lancaster, *Europäisches Forum für Migrationsstudien*.
- Hejckne, S.** (2010). *Cultural Psychology*. In: Fiske, S. T. – Gilbert, D. T. – Lindzey, G. (eds.). *Handbook of Social Psychology*. New York: Wiley.
- Herder, J. J.** (1951). *Vývoj lidskosti*. Praha: Leichter.
- Hirt, T.** (2005). *Svět podle multikulturalismu*. In: Hirt, T – Jakoubek, M.: *Soudobé spory o multikulturalismus*. Plzeň: Aleš Čeněk 2005, 9–76.

- Hofstede, G – Hofstede, G. J.** (2007). *Kultury a organizace: Software lidské mysli*. Praha: Linde.
- Janebová, E. a kol.** (2010). *Interkulturní komunikace ve škole*. Praha: Fortuna.
- Janků, K.** (2006). *Moderní migrace. Stěhování se zvláštním významem. Sociální studia*. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 1/2006, 13–27.
- Jenkins, B. – Sofos, S. A.** (1996). *Nation and Identity in Contemporary Europe*. London: Routledge.
- John, R.** (2014). *Dramatický nárůst počtu teroristických útoků i jejich obětí*. Retrieved from
- Kelly, P.** (ed.). (2002). *Multiculturalism Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Kim, Y. Y.** (2001). *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-cultural Adaptation*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Kim, Y. Y. – Gudykunst, W. B.** (eds.). (1988). *Theories in Intercultural Communication*. International and Intercultural Communication Annual, 12, 99–120. Newbury Park, CA: Sage.
- Klapetek, M.** (2011). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: CDK.
- Klaus, V. – Weigl, J.** (2015). *Stěhování národů: Stručný manuál k pochopení současné migrační krize*, Praha: Olympia.
- Kofler, A.** (2002). *Migration, Emotion, Identities. The Subjective Meaning of Difference*. Wien: Braumüller.
- Köpplová, P.** (2015). *Vy sice máte hodinky, ale my máme čas, věří Afgánci*. Forum: Časopis Univerzity Karlovy 32, 46–51.
- Kostlán, D.** (2012). *Zůstal cizinec v sociologické teorii člověkem na okraji?* In: Alieva, D. – Tižík, M. *Príspevok Alfreda Schutze k sociologickej teórii*. Praha / Bratislava: Slon, 2012, s. 181–198.
- Kritz, M.** et al. (1992). *International Migration Systems: A Global Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Kundera, M. – Asher, L.** (1998). *Identity*. New York: HarperFlamingo.
- Kuras, B.** (2015). *Jak zabít civilizaci*. Praha: Eminent.
- Lavabre, M.-C.** (1993). *Zátěž a selekce minulosti*. In: Bartošek, K. red.: *Dějiny a paměť. Výbor francouzských studií o vztahu dějin a paměti válek, odboje a kolaborace*. Praha: Historický ústav Armády České republiky, Památník odboje: Centre Français de recherche en sciences sociales, 69–76.
- Leggewie, C.** (2000). *Multikulturní společnost*. In: Pongs, A. ed. *V jaké společnosti vlastně žijeme?* Praha: ISV.

- Lozoviuk, P.** (2005). *Etnická indiference a její reflexe v etnologii*. In: Hirt, T – Jakoubek, M. *Soudobé spory o multikulturalismus*, Plzeň: Aleš Čeněk, 162–197.
- Luard, E.** (1990). *International Society*. London: Macmillan.
- Lumsden, Ch. J. – Wilson, E. O.** (1981). *Genes, Mind and Culture: The Coevolutionary Process*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maalouf, A.** (2000). *On Identity*. London: Harvill.
- Macura, V.** (1998). *Český sen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Maffesoli, M.** (2003). *O nomádství*. Praha: Prostor.
- Markus, H. R.- Kitayama, S.** (1991). *Culture and Self: Implications for Cognition Emotion and Motivation*. *Psychological Review* 98, 224-253.
- Martin, R. – Barresi, J.** (eds.). (2002). *Personal Identity*. Malden, MA: Blackwell.
- Mason, D – Rex, J.** (eds.). (1986). *Theories of Race and Ethnic Relations*. London: Macmillan.
- Massey, D. S.** (1998). *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium*. Oxford: Clarendon Press.
- McCready, W. C.** (ed.). (1983). *Culture, Ethnicity, and Identity: Current Issues in Research*. New York: Academic Press.
- McRobbie, A.** (2006). *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.
- Migration Review** (1999). *Migration in- and outflows to and from Germany*. Berlin, Federal Government's Commissioner for Foreigners' Issues, December.
- Mital, K.** (1986). *Tribal Identity in Changing Industrial Environment*. New Delhi, India: Metropolitan.
- Modood, T. – Werbner, P.** (eds.). (1997). *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity, and Community*. London New York: Zed Books.
- Münz, R.** (1999). *Der wandernde Kontinent Massenmigration in Europa*. Studentext, Berlin: Humboldt-Universität,
- Mütter, B. – Uffelman, U.** (1996). *Regionale Identität im vereinten Deutschland. Chance und Gefahr*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Narayan, K.** (1993). *How Native Is a „Native“ Anthropologist*. *American Anthropologist* 95, 3, 671–686.
- Noiriel, G.** (2016). *Imigrace a nacionalismus ve Francii: Mezi historií a pamětí*. In: Sitek, S. ed. *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon 2016, s. 125–146.
- Noonan, H. W.** (ed.). (1993). *Identity*. Aldershot, England Brookfield, Vt., USA: Dartmouth.

- Oberg, K.** (2006). *Cultural Sock: Adjustment To New Cultural Environments*. Curare – Zeitschrift für ethnomedizin und Transkulturelle Psychiatrie/Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry 29, 142–146.
- Otová, B. – Mihalová, R. – Vymlátíl, J.** (2009). *Základy biologie a genetiky*. Praha: Karolinum.
- Pamuk, O.** (2001). *The Anger of the Damned*. New York: Review of Books.
- Parekh, B.** (2002). *Rethinking Multiculturalism.: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard: Harvard University Press.
- Park, R. E.** (1928). *Human Migration and the Marginal Man*. American Journal of Sociology 33(6), 881–893.
- Petrusek, M.** (2006). *Společnosti pozdní doby*. Praha: Slon.
- Petrusek, M.** (2007). *Společnosti pozdní doby*. Praha: Slon.
- Pokorný, J.** (2010). *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada.
- Portes, A. – Rumbaut, R. G.** (2001). *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley, CA: University of California Press and Russell Sage Foundation.
- Portes, A. – Rumbaut, R. G.** (2006). *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: University of California Press.
- Potts, L.** (1988). *Weltmarkt für Arbeitskraft*. Hamburk: Julius.
- Průcha, J.** (2010). *Interkulturní komunikace*. Praha: Grada.
- Rapport, N. – Dawson, A.** (eds.). (1998). *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford, UK New York: Berg.
- Reifová, I. a kol.** (2004). *Slovník mediální komunikace*. Praha: Portál.
- Ricœur, P.** (2003). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Richerson, P. – Boyd, R.** (2012). *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia.
- Ricker, K.** (2000). *Migration, Sprache und Identität eine biographieanalytische Studie zu Migrationsprozessen von Französinnen in Deutschland*. Bremen: Donat.
- Rousso, H.** (1993). *K dějinám kolektivní paměti*. In: Bartošek, K. red.: *Dějiny a paměť. Výbor francouzských studií o vztahu dějin a paměti válek, odboje a kolaborace*. Praha: Historický ústav Armády České republiky, Památník odboje: Centre Français de recherche en sciences sociales, 1993, 57–67.
- Royce, A. P.** (1982). *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Sarup, M. – Raja, T.** (ed.). (1996). *Identity, Culture, and the Postmodern World*. Athens: University of Georgia Press.
- Scheu, H. Ch.** (2011). *Migrace a kulturní konflikty*. Praha: Auditorium.
- Schiffauer, W.** (1991). *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schutz, A.** (1944) *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. American Journal of Sociology 49, 6, 499–507.
- Scollon, R. – Scollon, S. W.** (2001). *Intercultural Communication: A Discourse Approach*. Malden, MA: Blackwell.
- Sim, S. ed.** (2001). *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge.
- Simmel, G.** (1997). *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Slon.
- Sitek, S. ed.** (2016). *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon.
- Sitek, S. Pohyb a začlenění.** (2016). In: Sitek, S. *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon, 2016, 19–40.
- Smith, A. D.** (1993). *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.
- Soukup, M.** (2011). *Biokulturologie: Evoluce a kultura*. Unie Comenius. Praha.
- Soukup, V.** (2011). *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Soukup, V. – Manová, A.** (2016). *Hledání identity v kontextu současné evropské migrační krize*. The Journal of Culture, 1, 32–39.
- Stalker, P.** (1994). *The Work of Strangers: A Survey of International Labour Migration*. Geneve: International Labour Office.
- Sternberg, R. J.** (2002). *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál.
- Szaló, C.** (2007). *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: CDK.
- Tajfel, H.** (ed.). (1982). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch.** (2001). *Zkoumání politiky uznání. Multikulturalismus*. Praha: Nakladatelství Epocha.
- Ting-Toomey, S.** (1999). *Communicating Across Cultures*. New York: Guilford Press.
- Todorov, T.** (2011). *Strach z barbarů: Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Toro-Morn, M. I. – Alicea, M.** (2004). *Migration and Immigration*. London: Greenwood Press.
- Turner, V. W.** (2004). *Průběh rituálu*. Praha: Computer Press.

- Uherek, Z.** (2005). *Migrace a formy soužití v cílových prostorech*. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk 2005, 258–274.
- Uherek, Z.** *Migrace a formy soužití v cílových prostorech*. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk 2005, 258–274.
- Varner, I. – Beamer, L.** (2005). *Intercultural Communication in the Global Workplace*. Boston: McGraw Hill/Irwin
- Verkuyten, M.** (1999). *Etnische identiteit. Theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vlachová, K.** (ed.). (2015). *Národní identity a identifikace*. Praha: Slon.
- Wallerstein, I.** (1974). *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I.** (2008). *Evropský univerzalizmus: Rétorika moci*, Praha: Slon.
- Ward, C. – Bochner, S. – Furnham, A.** (2008). *The Psychology of Culture Shock*. New York: Taylor & Francis.
- Weil, P.** (2016). *Být Francouzem: Čtyři pilíře státního občanství*. In: Sitek, S. ed. *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon 2016, 157–170.
- Wieviorka, M.** (1998). *Is Multiculturalism the Solution: In: Ethnic and Racial Studies*. Vol. 21, No 5, 881–910.
- Wieviorka, M.** (2016). *Veřejná diskuze o imigraci. Komunitarizace, neúspěch republikánského modelu?*. In: Sitek, S. ed. *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon 2016, 171–190.
- Wilson, E. O.** (1993). *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Withol de Wenden, C.** (2016). *Nové konfigurace mezinárodních migrací*. In: Sitek, S. ed. *Pohyb a začlenění: Francouzská perspektiva*. Praha: Slon 2016, 101–124.
- Worlsey, S.** (1984). *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld and Nicolson.

PŘÍLOHY

Příloha č. 1

FRAGEBOGEN

Persönliche Daten des Befragten:

Alter:

Geschlecht:

Familienstand:

Ausbildung:

Religion:

Herkunftsland:

Gegenwärtiger Beruf (Position):

Universität: a) Humboldt zu Berlin b) zu Wien c) zu Köln d) Regensburg e)
Leipzig

Akademischer Grad: a) Bc. b) Mgr. c) PhDr. – PhD.

1) Kulturelle Identifikation des Befragten: Welche ethnische und kulturelle Zugehörigkeit empfinden Sie und warum?

2) Wo sehen Sie die größten kulturellen Unterschiede (Barrieren), die die Unterschiede zwischen Ihrer und der fremden Kultur ausmachen (Sprache, Lebensstil, Denkweise, Toleranz, Institutionen, Bürokratie)? (Falls Sie Deutscher sind, dann in Bezug auf die slowakische, tschechische usw. Kultur.)

3) Haben Sie einen Kulturschock erlebt, nachdem Sie im neuen Land eingetroffen sind? Falls ja, in welchem Bereich? (Klima, Essen, Wirtschaft, soziale Beziehungen)

4) Gibt es in Berlin, Wien, Regensburg, Leipzig oder Köln Gruppen, die sich damit, wie sie leben und welche Meinungen sie vertreten oder welche Ziele sie verfolgen, von den anderen unterscheiden?

a) ja

b) eher ja

c) eher nein

d) nein

5) Falls es solch eine Gruppe (solche Gruppen) gibt, in welcher Beziehung stehen Sie zu dieser Gruppe (diesen Gruppen)?

6) Sind Ihnen in der letzten Zeit in Berlin, Wien, Regensburg, Leipzig oder Köln Anzeichen von Rassismus oder Xenophobie begegnet?

a) ja

b) eher ja

c) eher nein

d) nein

7) Wie sollen Ihrer Meinung nach Probleme in Beziehungen zwischen Ausländern und Einheimischen gelöst werden?

8) Stört Sie etwas am Verhalten von Einheimischen?

9) Stört Sie etwas am Verhalten der Ausländer, die in Berlin, Wien, Regensburg, Köln oder Leipzig leben und warum?

- a) ja
- b) eher ja
- c) eher nein
- d) nein

10) In welchen Lebensbereichen empfinden Sie als Ausländer die größten Probleme?
(Wohnen, Geld, Arbeit, Freizeit, Gesundheitszustand, Beziehungen unter den
Ortsansässigen...)

11) Können Sie sich vorstellen, dass Sie in Deutschland / Österreich dauerhaft bleiben?

- a) ja
- b) eher ja
- c) eher nein
- d) nein

12) Glauben Sie, dass die Sprache das Wesen Ihrer contra der deutschen / österreichischen Kultur widerspiegelt? (oder umgekehrt)

- a) ja
- b) eher ja
- c) eher nein
- d) nein

13) Wären Sie bereit, eine Beziehung bzw. eine Ehe mit einem Einheimischen einzugehen; bei Deutschen oder Österreichern mit einer Ausländerin?

- a) ja
- b) eher ja
- c) eher nein
- d) nein

14) Wie viele Sprachen sprechen Sie?

15) Nennen Sie den Grund Ihrer Anreise in ein deutschsprachiges Land:

16) Stammen Sie aus einer Mischehe? Falls ja, nennen Sie die Nationalität Ihrer Eltern:

- a) ja
- Vater:
- b) nein

Mutter:

17) Wussten Sie über die Werte des fremden Landes Bescheid, bevor Sie hergekommen sind, oder haben Sie diese erst nach und nach während Ihres Aufenthalts kennengelernt?

18) Wie war Ihre Motivation, sich zum Studium der slowakischen / tschechischen Sprache anzumelden?

19) Sind Sie ausschließlich in einer Gruppe mit der gleichen kulturellen Identität tätig, oder knüpfen Sie auch Kontakte zu den Einheimischen in dem Gastland?

20) Gibt es Komplikationen im Rahmen der Kommunikation mit den Einheimischen / mit den Ausländern?

a) ja

b) eher ja

c) eher nein

d) nein

21) Wie lange sind Sie in einem deutschsprachigen Land tätig?

22) Was ist Ihr Zufluchtsort, Ihre Unterstützung bei einem Zusammenstoß mit der neuen kulturellen Umgebung?

23) Haben Sie bei sich selbst eine Veränderung verzeichnet, indem Sie die Kultur des Gastlandes als interessanter wahrgenommen haben?

a) ja

b) eher ja

c) eher nein

d) nein

24) Praktizieren Sie im Gastland tägliche Rituale Ihrer heimischen Kultur (Tischmanieren, Essen, Sport, Kirchengang...), oder verzeichnen Sie eine Anpassung Ihres Stils an die dominierende Kultur?

25) Bleiben Sie Ihren nationalen Traditionen in Bezug auf ihre Rituale treu (Weihnachten, Ostern...)? Oder übernehmen Sie neue Elemente aus dem Gastland?

a) ja

b) ich übernehme neue Elemente

DOTAZNÍK

Pasportizace respondenta :

Věk:

Pohlaví:

Rodinný stav:

Dosažené vzdělání :

Náboženská orientace:

Země původu:

Současné zaměstnání /pracovní pozice/ :

Univerzita: a) Humboldt zu Berlin b) Vídeň c) Kolín d) Regensburg e) Lipsko

Stupeň: a) Bc. b) Mgr. c) PhDr. – PhD.

1) Kulturní identifikace respondenta: *Kým se etnicky a kulturně cítíte být a proč ?*

.....

.....

.....

.....

2) V čem vidíte největší kulturní rozdíly /bariéry/ určující rozdíly mezi Vaší a cizí kulturou /jazyk, životní styl, způsob myšlení, tolerance, instituce, stupeň byrokracie/? /pokud jste Němec, tak ve vztahu k slovenské, české kultuře atd./.

.....

.....

.....

.....

.....

**3) Zazili jste při příchodu do nové země kulturní šok – pokud ano, v jaké oblasti?
/klima, jídlo, ekonomika, sociální vztahy/.**

.....

.....

.....

**4) Jsou v Berlíně, Vídni, Regensburgu, Lipsku, Kolíně skupiny lidí, které se tím, jak žijí
a jaké názory zastávají nebo jaké cíle sledují, liší od ostatních?**

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

5) Jestliže taková skupina /skupiny/ existuje, jaký k ní máte vztah?

.....

.....

.....

**6) Setkali jste se v poslední době v Berlíně, Vídni, Regensburgu, Lipsku, Kolíně s
nějakými projevy rasismu nebo xenofobie?**

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

7) Jak by se podle Vás měly řešit problémy ve vztazích mezi cizinci a domorodci?

.....

.....

.....

.....

8) Vadí Vám něco na chování domorodců?

.....

.....

.....

9) Vadí Vám něco na chování cizinců žijících v Berlíně, Vídni, Regensburgu, Kolíně, Lipsku a proč?

- a) rozhodně ano
 - b) spíše ano
 - c) spíše ne
 - d) rozhodně ne.
-
-

10) V jaké oblasti života cítíte jako cizinec největší problémy? (bydlení, peníze, práce, volný čas, zdravotní stav, vztahy s místními lidmi...../.

.....

.....

11) Dokážete si představit, že zůstanete trvale žít v Německu/Rakousku?

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

12) Věříte, že jazyk odráží podstatu Vaší versus německé/rakouské kultury? /nebo naopak/

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

13) Byli byste ochotní navázat vztah a uzavřít sňatek s domorodcem, v případě Němce, Rakušana, s cizinkou?

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

14) Kolika jazyky hovoříte?

.....

15) Důvod příchodu do německy hovořící země?

.....

.....

16) Pocházíte ze smíšené rodiny, pokud ano, uveďte národnost svých rodičů?

- a) ano

otec : matka :

- b) ne.

17) Byli jste před příchodem do cizí země seznámeni s jejími místními hodnotami, nebo jste se s nimi seznamovali průběžně až během pobytu?

.....

.....

18) Co bylo Vaší motivací přihlásit se ke studiu slovenského/českého jazyka?

.....

.....

19) Působíte výhradně ve skupině se stejnou kulturní identitou, nebo si vytváříte kontakty i s původními obyvateli hostitelské země?

.....

.....

20) Setkáváte se s komplikacemi v rámci komunikace s domorodcem/s cizinkou?

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

21) Jak dlouho působíte v německy hovořící zemi?

.....

22) Co je Vaším útočištěm, oporou při střetu s novým kulturním prostředím?

.....

23) Zaznamenali jste u sebe změnu, v tom smyslu, že byste považovali kulturu hostující země za zajímavější?

- a) rozhodně ano
- b) spíše ano
- c) spíše ne
- d) rozhodně ne.

24) Praktikujete v hostitelské zemi každodenní rituály domovské kultury / stolování, jídlo, sport, návštěva chrámu/, nebo zaznamenáváte přizpůsobení se stylu dominantní kultury?

.....

.....

25) Zůstáváte věrní svým národním tradicím z hlediska jejich rituálů /Vánoce, Velikonoce..../, nebo přebíráte nové prvky od hostující země?

a) ano

b) přebírám nové rituální prvky.

Příloha č. 2

Prostředí výzkumu



GLS jazyková škola Berlín





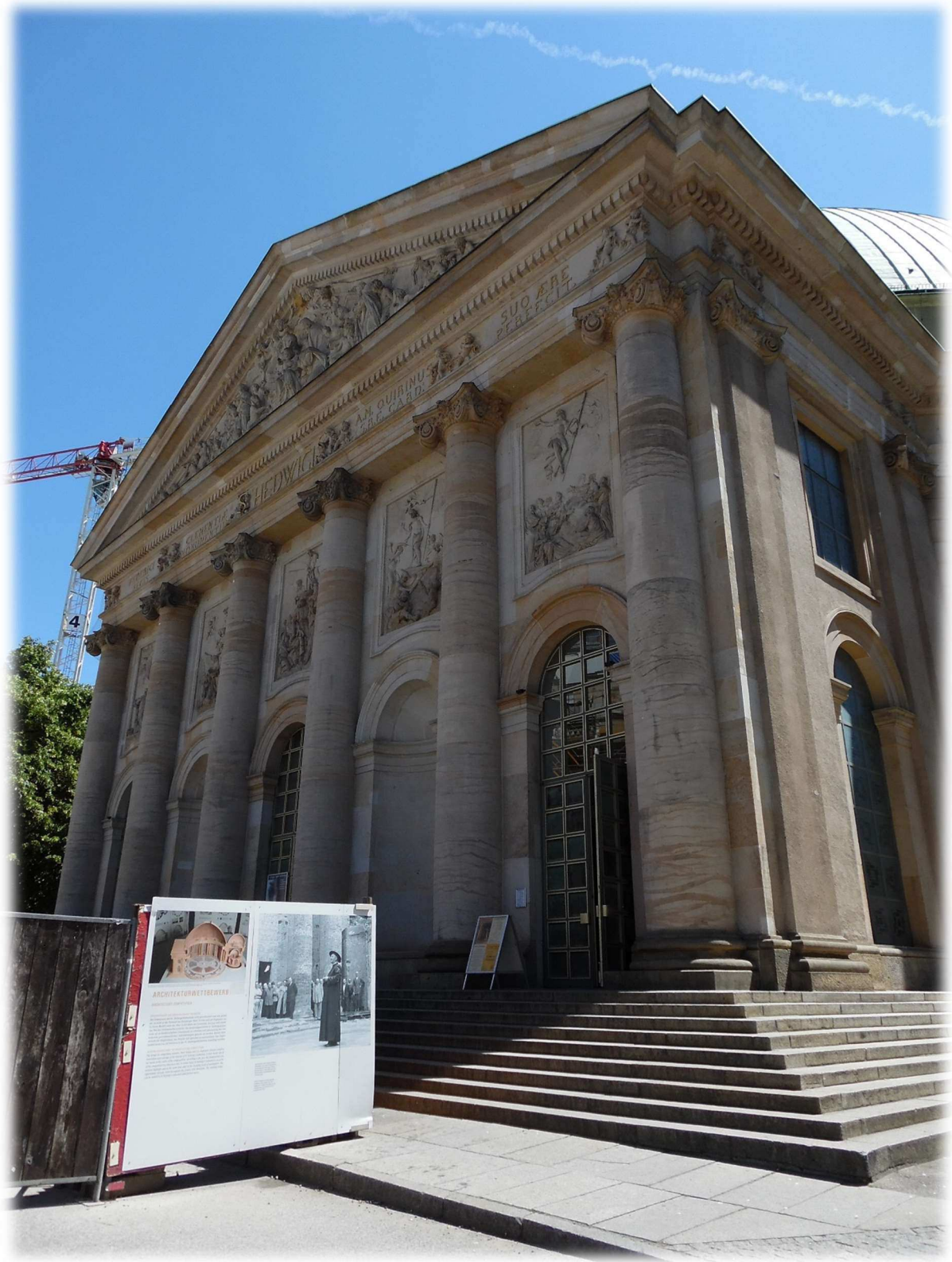
Humboldt Universität zu Berlin



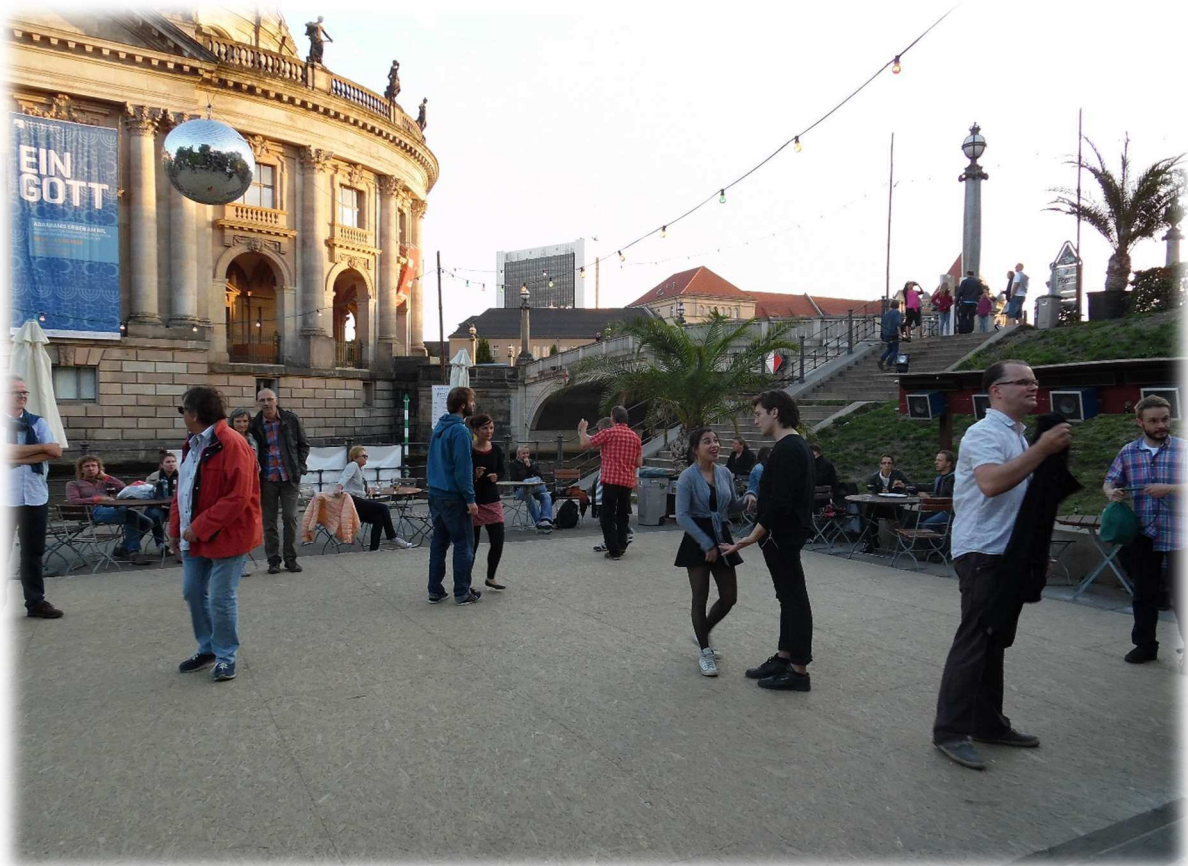


Krankenhaus sv. Hedwigs





Kathedrale sv. Hedwigs



Berlin





Symbol Berlína